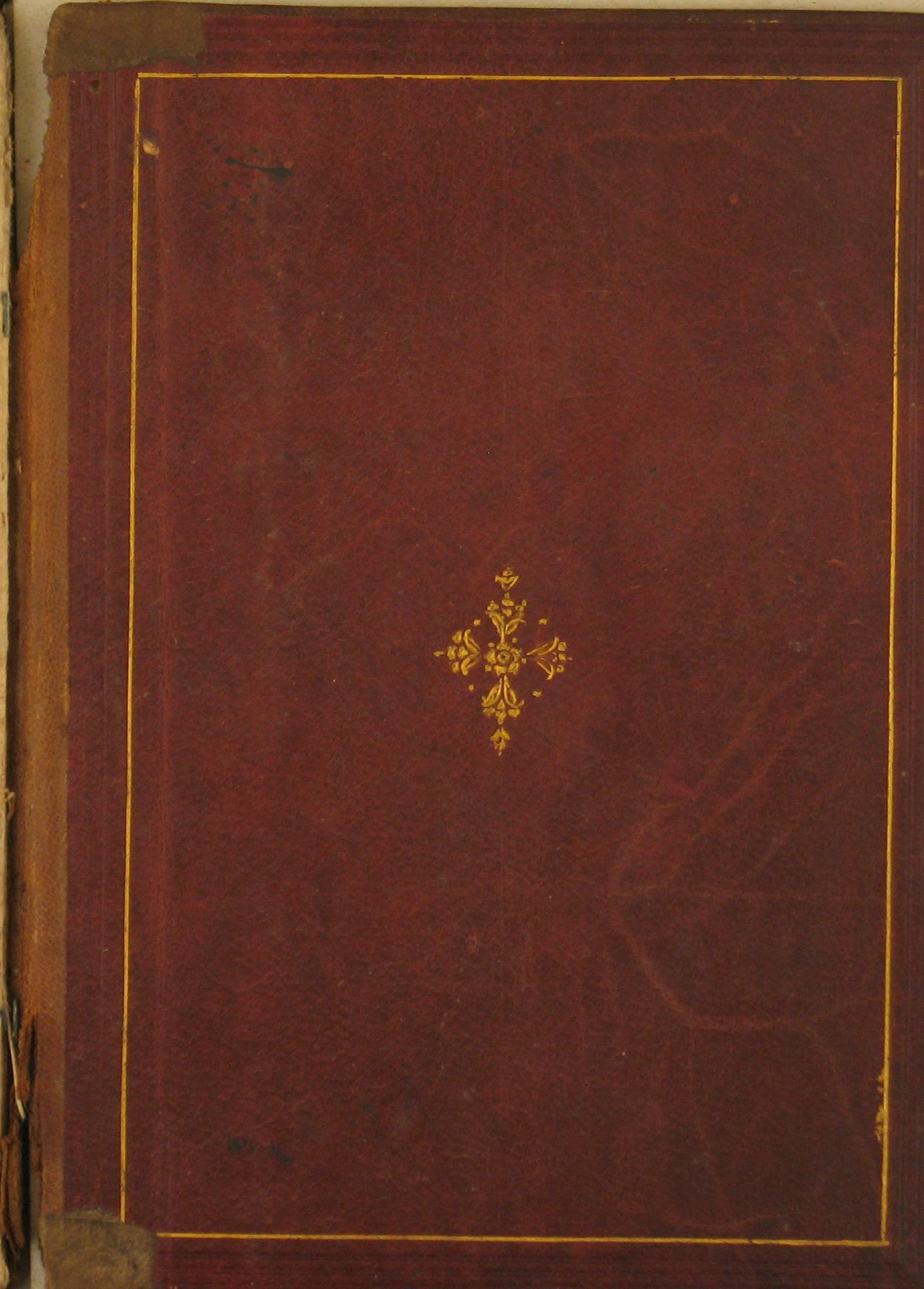


اغا خوان مصطفى

ولتمشكر بول الناس فما ملئه لقد كان بهذا امره ملان



مما اودع

مكتوب حول الناس ثم ملكته لقد كان هذا قديما للعلان
مما اعاره الزمان وساير الاوان
الى علي بن سنان عفى عنهما المنان
وجمع بينهما في مقعد صدق
وحبذا ذلك المتفضل
بمنه وجوده
وفضله
وطوله

اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه وعلى اكرم احبائه
اى على آله واصحابه الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على من عداهم من محبوبيه فا
فعل التفضيل هيهنا بمعنى الزيادة على من اضيف اليه مع انه لا يجب المطابقة لمن هو
له افرادا وجمعا ويحتمل بناء على مذهبه ان يريد به عليا رضى الله عنه بل وان لا يكون
المكتوب بصورة على حرف جار بل اسمه مجرورا معطوفا على سيد انبيائه ويؤيده
ما يوجد في بعض النسخ من التصريح باسم النبى عليه الصلوة والسلام فانى مجيب
الى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ النظام مشير الى غرر فرائد
الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما افاده في الدليل انه وقوى اعتقادى عليه
والله اسأل العصمة والسداد وان يجعله ذخر اليوم المعاد وحسبه بتجريد العقائد
ورتبته على ستة مقاصد لما كان المطلب الاعلى والمقصد الاقصى في علم الكلام هو
العلم باحوال المبدأ والمعاد واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل بل يحتاج
فيها الى السماع من المعلم والمعلم في المعارف الالهية هو النبى عم بالاتفاق والامام
عند بعض ايضا وما يستقل به العقل انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم
الى الجوهر والعرض اما بامور عامة او غيرها لا جرم رتب المص كتابه على ستة مقاصد
الاول في الامور العامة الثانى في الجوهر والعرض الثالث في اثبات الصانع وصفاته
الرابع في النبوة الخامس في الامامة السادس في المعاد ووجه الترتيب ظاهر

المقصد الاول في الامور العامة اى ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التى هى الواجب
والجوهر والعرض لما اورد كلا مما يختص بواحد منها في بابه احتاج الى باب لمعرفة
الاحوال المشتركة اما بين الثلثة كالوجود والعلية او بين الاثنين كالماهية
والمعلولية فالبحث عن العدم لكونه في مقابلة الوجود وعن الامتناع لكونه من احوال
العدم وعن الوجوب والعدم لكونهما من احوال الوجود ولذلك اوردها في
فصل الوجود والعدم وفيه فصول ثلثة لانحصار الامور العامة بالاستقراء
في الوجود والعدم وما يتعلق بهما والماهية ولواحقها والعلية والمعلولية

الفصل الاول في الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفى العين او الذى
يمكن ان يخبر عنه ونقيضه اى الذى لا يمكن ان يخبر عنه او نحو ذلك مثل قولهم الموجود
هو الذى يكون فاعلا او منفعلا والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا يشتمل
على دور ظاهر اما اشتمال التحديد الاول فقط لان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفى
للعدم واما الثانى فلان الامكان قد اخذ في كل من حدى الوجود والعدم وهو
عبارة عن سلب الضرورة عن طرفى الوجود والعدم واما الثالث فلانه قد اخذ الكون
في تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون في تعريف العدم المرادف له وما يقال من
ان معنى الفاعل والمنفعل هو الموجود المؤثر والموجود المتأثر فمعنى ما لا يكون
فاعلا ولا منفعلا ما لا يكون موجودا مؤثرا ولا موجودا متأثرا وهذا سلب كمفهوم
الموجود ومتوقف على سلب مفهوم الموجود وهو مفهوم المعدوم فضعفه ظاهر
لانا لا نم ان معنى الفاعل هو الموجود المتأثر غاية الامر ان نسلم انهما لا يكونان
الا موجودين وفى قوله وتحديدهما بالثابت العين والمنفى العين نظر اذ الوجود
والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما واعتذر عنه بان مفهوم
الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكون مفهوم صيغ

المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود وان
جهل جهل فلو احتاج الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف
الوجود بالثابت العين تعريف في الحقيقة للوجود بثبوت العين لانه المحتاج الى
التعريف وكذا تعريفه بما يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر بالامكان وكما ان
تعريف الموجود المذكور مجازي كذلك تعريف الوجود المذكور مجاز وكذا
قوله وتحديدهما اي تحديد الوجود والعدم كما هو الظ بالثابت العين اي بما
علم منسكه تحديده به او نقول ان الضمير راجع الى الموجود والمعدوم لدلالة الوجود
والعدم عليهما اولانهما اطلقا عليهما تسامحا باطلاق المشتق منه على المشتق وهو
مشهور والمال في الكل واحد **اقول** فيه نظر لانه يلزم بمقتضى هذا التحقيق ان
يكون تعريف كل مشتق بمشتق تعريفا في الحقيقة لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق
اذ يمكن اجراء هذا الكلام فيه فيقال الحساس مثلا مشتمل على شيئين مفهوم الاحساس
ومفهوم صيغة الفاعل لكن مفهوم وضع المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا
علم مفهوم الاحساس علم مفهوم الحساس ولو جهل جهل فلو احتاج الحساس الى التعريف كان
ذلك لاحتياج الاحساس اليه فلو عرف الحساس بمشتق كان ذلك تعريفا في الحقيقة للاحساس
بماخذ اشتقاقه مع انه ليس كذلك فانه قد يجوز تعريف المشتق بالمشتق ولا يجوز تعريف
ماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة
ولا يجوز تعريف الاحساس بالحركة الارادية وكذلك يجوز تعريف الناطق بالضاحك
ولا يجوز تعريف النطق بالضحك وامثال ذلك اكثر من ان يحصى وتحقيق المقام ان السؤال
عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه ح ان اجيب بمشتق آخر فذلك يكون تعريفا لماخذ
الاشتقاق بماخذ الاشتقاق وقلما يكون السؤال في هذا المقام بلفظ المشتق
بل الاكثر والاولى ان يسئل بلفظ المشتق منه لان مفهوم الصيغة معلوم لكل احد

وانما الاستفسار ليعلم مفهوم ماخذ اشتقاقه مثلا اذا اريد الاستفسار
عن مفهوم المتحرك فيقال ما الحركة ويجاب بانه الخروج من القوة الى الفعل على التدريج
فان قيل ما المتحرك ولجيب بانه الخارج من القوة الى الفعل فذلك كما قال هو تعريف
بالحقيقة للحركة بالخروج لانه المحتاج الى التعريف واما اذا كان السؤال عما صدق
عليه المشتق الذي علم بوجه واريد ان يعلم بحقيقته او بوجه آخر فح ان اجيب
بمشتق آخر فذلك لا يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا اذا
اذا سئل عن الانسان الذي علم بوجه الضحك فالجواب ويراد ان يعلم بوجه آخر
وقيل ما الضاحك والجواب بالكاتب ليس تعريفا للضحك بالكتابة كيف ولا يمكن
حمله عليه واذا تقرر ان تعريف المشتق بالمشتق يكون على وجهين كما ذكرنا فلا شك
ان تعريف الموجود بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول اذ لو كان لزم ان
يكون تعريفا للوجود بامكان الخبر وهو مما لا يحمل عليه كما لا يخفى فلا يكون موقوفا
له فلا يتمشى هذا الاعتذار فيه ولما ابطل تحديد الوجود والعدم بما ذكر اشار
الى وجه الاعتذار لاولئك من الحكماء والمتكلمين في تحديدهم فقال بل المراد تعريف
اللفظ وليس المقصود به تحصيل صورة غير حاصلة كما في ساير التعريفات الحقيقية
بل المقصود به الاشارة الى صورة حاصلة وتعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم
ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها فلا يقدح فيه ايراد ما
هو مرادف للمعرف كما في التعريفين الاول والثالث بل ايراده على الالفاظ المفردة
المرادفة فان لم توجد اورد بدلها الفاظ مركبة دالة على مفهومه ولا يكون الغرض
المستفاد منها مقصودا ابدا المقصود بها مجرد تعيين ذلك المعنى من بين المعاني المتصورة
ولا يقدح ايضا ايراد ما يتوقف معرفته على معرفة المعرف كما في التعريف الثاني
لما ذكرنا من ان هذا التعريف ليس لتحصيل معرفة المعرف حتى يكون توقف معرفة

الموقوف عليها دورا بل لا يمكن تحديد الوجود بحسب الحقيقة اذ لا شيء اعرف من المفهومات
اعرف من الوجود ثم نقول ان اراد ان تصور الوجود بوجه عبارته عن جميع ما عداه
بديهي وانه لا اعرف منه او يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك مسلم بحكم الاستواء
والرجوع الى الوجدان وان اراد ان تصوره بكنه حقيقته بديهي فذلك ممنوع بل
ممتنع بل يمنع كونه متصورا ايضا ولا استدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه او
بتوقف الشيء على نفسه وعدم تركب الوجود مع وضوحه وابطال الرسم بطل استدلاله
على بديهية تصور الوجود بوجوه اشار المصنف الى اثنين منها وحكم ببطلانهما الاول
ان التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم اعني قولنا الشيء اما موجود واما
معدوم بديهي ويتوقف على تصور الوجود ضرورة توقف التصديق على تصور
اطرافه وما يتوقف عليه البديهي اولى بالبديهة والثاني ان الوجود متصور
وليس ذلك بالكسب لان الاكتساب اما بالحد وانه لا يكون الا بالاجزاء والوجود بسيط
والا فاجزاؤه اما وجودات فيلزم توقف الشيء على نفسه ضرورة توقف الكل على
اجزائه واما ليست بوجودات فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زائد والا فلا وجود
هناك اصلا اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء التي ليست بموجودات فذلك الزائد هو الوجود
وتلك الاجزاء معروضاته فلم يكن التركيب في الوجود بل في معروضه مع انه فرض مركبا
لا يقال لا نم ان الوجود هو ذلك الزائد فقط بل هو مع تلك الاجزاء فلا يلزم عدم تركب
الوجود لانا نقول على هذا يكون الزائد جزءا له وننقل الكلام اليه واما بالرسم وانه
بط اذ يتوقف على العلم باختصاص المرسوم به بالمرسوم وهو يتوقف على العلم با
بالمرسوم وهو دور وبما عداه وهو مح لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى
واما بطلان الوجه الاول فلانا لا نم ان ما يتوقف عليه البديهي بديهي فان التصديق
البديهي قد يكون اطرافه كسبية فان قيل نحن نستدل بان هذا التصديق بديهي بجميع

الاستدلال للامام في الملخص وان بطال مبهة الوجود كز قد ١٢

بجميع تصوراته ومن جملتها تصور الوجود فهو بديهي لانا نقول هذا مصادرة بان
من لا نم بداهة تصور الوجود كيف يسلم بداهة جميع تصورات هذا التصديق لانا
نقول قد نعلم اجمالا ان هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر على الاكتساب من البله
والصبيان فنعلم كونه بديهيا بجميع تصوراته ولا يلاحظ مع هذا العلم تفاصيل تصورات
تلك التصورات والمقصود بالاستدلال حصول العلم ببداهة تصور الوجود بخصوصه
وهذا استدلال بالشكل الاول اذ حاصله ان تصور الوجود من تصورات هذا التصديق
وكل ما هو من تصورات هذا التصديق بديهي فتصور الوجود بديهي قلنا ان اردت
ان جميع هذه التصورات بالكنه بديهي ثم وما ذكرتم من حصوله هذا التصديق للبله
والصبيان لا يدل عليه وان اردت انها بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه واما بطلان الوجه
الثاني فلانا نمنع ان الوجود متصور بكنه حقيقته وان اراد انه متصور بوجه ما فلا
يجديه نفعا لان الخلاف في تصور الكنه وايضا نختار ان اجزاء الوجود وجودات
ولا يلزم توقف الشيء على نفسه لجواز ان يكون صدق الوجود عليها صدقا عرضيا كصدق
الانسان على كل من اجزائه ولا استحالة في ذلك او نختار انها ليست بوجودات قوله
فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زائد ويكون ذلك الزائد هو الوجود قلنا
نعم وذلك الامر هو مجموع الاجزاء من حيث مجموع فان هذا المجموع لم يحصل الا عند الاجتماع
وانه زائد على كل واحد فرضا انه غير الوجود فيكون التركيب في الوجود ثم ما ذكره
منتقض بسائر المركبات التي علم تركيبها يقينا اذ نطرده بعينه في السكنجبين مثلا
او نختار ان اكتسابه بالرسم قوله يتوقف على العلم بالاختصاص قلنا لا نم بل يتوقف
على الاختصاص في نفس الامر لا على العلم به سلمناه لكن العلم بالاختصاص لا يتوقف
الا على تصور الموقوف بوجه فلا يلزم الدور وعلى تصور ما عداه اجمالا وهو ليس
بمحال انما المحال الاحاطة بما لا يتناهى مفصلا ثم لا يقال تصور الوجود اذا حصل

اذا حصل للنفس من غير كسب واذا التفت الى حصوله عرفت بمجرد التفاتها اليه انه بغير
كسب فاي حاجة الى الاستدلال بل نقول بديهية كل بديهي وكذا كسبية كل كسبي كلاهما
بديهيان بعين ما ذكر لانا نقول قد يحصل صورة في الذهن ولا يلتفت الى
كيفية حصولها ثم يحصل فيها صورة اخرى ولا يلتفت ايضا الى كيفية حصولها حتى
اذا تطاولت المدة وتكثرت الصور لو توجهت اليها فالتبس عليها في بعض كيفية حصولها
فاحتاجت الى الاستدلال وذلك بالبديهيات اولى اذ في الكسبيات اعمال فلما يلتبس
وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة يقتضي
الزكاة استدل على كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين جميع الموجودات بوجوه
ثلثة الاول انا نجزم بوجود امر مع التردد في كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى
وجود الممكن جزمنا بوجود سببه مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا
متحيزا او غير متحيز ومع تبدل الاعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من
الخصوصيات فالضرورة تكون الامر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل
الاعتقادات مشتركا بين الكل فان هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود
آخر مشترك بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود الشيء ونتردد في انه مفهوم الوجود
او غيره والجواب ان التردد انما يقع فيما هو من الموجودات ومفهوم الوجود ليس منها
بل من المعقولات الثانية كما سنبين الثاني ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم
الوجود ايضا واحدا لبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد
اما موجود واما معدوم لم يجزم العقل بالانحصار لجواز ان لا يكون معدوما
ولا موجودا بالمعنى الذي قصد بل موجودا بمعنى آخر اقول هذا هو التقرير
المشهور لهذا الدليل ويرد عليه ان اتحاد مفهوم العدم لا دخل في الاستدلال
بل على تقدير تعدده كان بطلان الحصر ظاهرا اذ يزيد على هذا التقدير احتمال آخر

آخر مثلا وبقوله في المثال المذكور يجوز ان يكون زيد متصفا بالعدم بمعنى آخر فلا وجه
ان يطرح من البين ويقال لو لم يكن الوجود مشتركا لبطل الحصر العقلي وسياق الكلام
لا يقبل الحصر على هذا التقدير اعني ان يكون مفهوم العدم ايضا متعددا ليكون بين
الوجود الخاص والعدم الخاص فانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بالوجود
الخاص او معدوما بعدمه الخاص كان ذلك حصرا عقليا لان معناه زيد اما ان يكون
موجودا بالوجوده الخاص او لا يكون موجودا بوجوده الخاص وهذا ترديد بين النفي
والاثبات يجزم العقل بالانحصار فيه بديهة فكما لا واسطة بين اثبات مفهوم عام وسلبه
كذلك لا واسطة بين اثبات مفهوم خاص وسلبه اقول فيه نظر لان الحصر العقلي
هو ما لو جرده النظر اليه يجزم العقل بالانحصار وهنا يجزم العقل بواسطة مقدمة
اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا بالوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر
عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا ليس موجودا
بوجوده الخاص بل كان اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود آخر او عدم بعدم آخر
صدق انه ليس موجودا بالوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم
بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما ليس موجودا بالوجوده
الخاص ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم
بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا ويمكن ان
يحمل اتحاد مفهوم العدم دليلا آخر بان يقال مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم
الوجود ايضا واحدا لكان العدم الواحد نقيضا لكل من الموجودات المتعددة
وذلك باطل لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين لا يقال ان لم يكن مفهوم العدم
واحدا يكون المفسدة اشد لانه على هذا التقدير ان لم يكن مفهوم الوجود ايضا
واحدا لتحقق التناقض بين العدمات والموجودات وهو افسد من ان يتحقق

التناقض بين العدم الواحد والوجودات الا انا نقول على هذا التقدير يكون لكل
وجود خاص عدم خاص هو نقيضه فلا يكون التناقض الا بين مفهومين
قيل لانم ان مفهوم العدم واحد بل لكل حقيقة سلب مخالف لسلب حقيقة اخرى
واجيب بان السلب المطلق المحمول على تلك السلوب مفهوم واحد ولا شك ان
هذا التقدير بعينه جار في الوجود فمن لا يسلم الاشتراك فيه لا يسلم الاشتراك في
مطلق السلب بل المشترك بينهما عنده هو لفظ السلب كما في الوجود الثالث انا نقسم
الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن الى وجود الجوهر والعرض ومورد القسمة
مشترك بين اقسامه فان قيل اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد الاقسام غير لازم
فانا نقسم الحيوان الى الابيض وغير الابيض مع ان من كل منهما غير الحيوان اجيب اولاً
بان التقسيم عبارة عن ضم القيود المخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل قيد اليه
قسم منه فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة
فلا بد ان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد اقسامه والقسم في المثال المذكور هو
الحيوان الابيض والحيوان الغير الابيض وما يقال من انه قد يكون بين القسم والمقسم
عموم من وجه فذلك غلط نشأ من اشتباه القسم بقيده اقول هذا الجواب غير
حاسم لمادة الشبهة فان السائل لو قال اردت بالقسم قيده ولو نوقش في هذا القدر بدّله
بلفظ قيد القسم والمقصود انه لا يلزم من قسمة الوجود الى وجود الواجب ووجود
الممكن اشتراكه بين افراد بين جميع افراد الممكن الذي هو قيد القسم وما ذكرتم من شمول
المقسم لجميع افراد الاقسام لا يجدي بطائل لان قيد القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه
كما في الحيوان والابيض اندفع الجواب وثانيا بان الوجود يقبل القسمة الى
جميع الاشخاص فردا فردا فيلزم اشتراكه بين الجميع فان قيل على الدليل الاول ان الامر
الباقي في المقطوع به موجودية احد الوجودات المخالفة الذوات مطلقا وعلى الثاني ان

اشار اليه السيد المحقق في حاشيته على المطالع في صدد ابطال ما قاله على تقسيم العلم ١٢

وانت خبير بشيء

ان معنى قولنا زيد اما موجود او معدوم انه موجود باحد الوجودات المخالفة الذوات
او ليس موجودا اصلا ان قلنا العدم مفهوم واحد او معدوم باحد العدمات المخالفة
الذوات ان قلنا بتعدد مفهومه وعلى الثالث ان تقسيم الوجود ساير الحجج فيما ذكر
ذكر بملاحظة لفظ الوجود وشموله لتلك المعاني المتعددة التي وضع لفظ بازائها و
ونحن نجد من انفسنا هذا الجزم والحصر العقلي وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات
واوضاعها واذا ثبت كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات باسرها
فنقول هذا المفهوم المشترك المغاير للماهية اي يكون زايدا عليها لا عينها ولا جزءها ولا
اي وان لم يغاير لكان اما عينها وح اتحدت الماهيات ضرورة اتحادها مع الوجود
الذي هو مفهوم واحد او جزؤها وح لم يتحقق اجزاؤها بل تترتب اجزاء الماهية الواحدة
الى غير النهاية اما الملازمة فلانه لو كان جزء الماهية لكان لها اجزاء اخر موجودة
لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم ولا بد ان يكون جزء لتلك الاجزاء ايضا اذ الفرض
انه جزء للموجودات باسرها فتلك الاجزاء لها اجزاء اخر فينتقل الكلام الى اجزاء الاجزاء
وهكذا الى ان يتسلسل واما بطلان التالي فلان المركب لا بد من الانتهاء الى البسيط
لان البسيط مبدأ المركب فلو انتفى انتفى المركب قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية
لا بد فيها من الواحد وقيل لامتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود معا
وهذا انما يتم اذا كانت الاجزاء خارجية واما اذا كانت عقلية لها في الخارج متمايزة فلا دليل
على استحالته اذ غايته امتناع تعقل كنه الماهية اذا لم يكتف في تعقل كنه شيء بتعقل اجزاءه
الاولية وشرط في ذلك تعقل اجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ على التفصيل واعترض بان
هذا الدليل انما يدل على ان الوجود ليس عينا في جميع الماهيات وكذلك ليس جزءا
في الجميع ولا يلزم من ذلك كونه زايدا في الجميع لاحتمال ان يكون زايدا في البعض وعينا
في البعض او جزءا واجيب بان اختلاف الوجود في العروض والنفسية والجزئية

بحث زيادة الوجود

غير متصور لانه ان اقتضى العروض ينبغي ان يكون كذلك في الجميع وان اقتضى اللاعروض او الدخول فكذلك ورد بانا نختار ان الوجود لا يقتضي شيئا من ذلك بل المقتضي هو الماهيات
ولو سلم فلا نم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطيا لم لا يجوز
ان يكون مشككا لا يقال ان كان الوجود متواطيا وجب الاستواء وان كان مشككا
كان زايدا في الجميع وهو عين المطلوب لما قيل المط هو زيادة الوجود على الماهيات
واللازم من كونه مشككا زيادته على افراده التي هي الوجودات الخاصة ولا يلزم عروضه
للوجودات عروضه للماهيات لجواز ان يكون العارض والمعروض معا داخلين
في الماهيات لانه مدفوع بان الوجود اذا لم يكن متساوي الحصول في الماهيات
لزم خروجه عنها وان لم يطلق عليه بالقياس اليها لفظ المشكك فالدليل بعينه
جار هناك بل لانا نقول اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا في الجميع والا لما
اختلف ولا يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع على انه لم يقم برهان على امتناع الاختلاف
في الماهيات والذاتيات بالتشكيك واقوى ما ذكروه انه اذا اختلفت الماهيات والذاتيات
في الجزئيات لم تكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدا وهو منقوض بالعارض وايضا
الاختلاف بالكمال والنقصان بنفس الماهية كالذراع والذراعين من المقدار لا
لا يوجب تغاير الماهية قيل القائلون باشتراك الوجود معنى عندهم وجود مطلق
مشترك بين جميع الموجودات ووجود خاص لكل موجود وهذا الدليل انما يدل
على ان الوجود المطلق المشترك زايد على الماهية ولا يدل على كون الوجود الخاص
زايدا عليها الا ان يثبت ان المطلق نفس ماهية الخاص او جزء منها ولم يثبت بل
الحق انه عرضي لافراده اقول ليس المدعي الا ان الوجود المطلق المشترك زايد
على الماهيات كما اشار اليه المص بتفريع هذه المسئلة على مسئلة الاشتراك حيث
قال فتغاير الماهية وهو جنابه هناك وايضا ثابت ان في الموجودات امرا وراء الماهية

الماهية والوجود المطلق وحصته زايدا على الماهية عارضا لها مما لا سبيل اليه ولو سلم
فلا اقل من ان يكون كسبيا فكيف يدعون الضرورة في دعوى زيادة الوجود على
الماهية لا يقال يجيء ان الوجود مشكك فيكون عارضا لافراده التي هي الوجودات
خاصة وبه يثبت ان في الموجودات امرا وراء الوجود المطلق وحصته لانا نقول
قد مر انفا انه لم يثبت كون المشكك عرضيا بالنسبة الى افراده وايضا فالكلام في اثبات
ان ذلك الامر زايد على الماهية كما ذكره هذا القايل في ذيل هذا البحث ويتبينه بان
بان البصاير السليمة كما يدرك اشتراك جميع الموجودات في حالة يعبر عنها على المعدوم
ويسمى في العربية بالوجود والكون وفي الفارسية بهستي ونحوه كذلك يدرك ان تلك الحالة
خارج عنها يوصف بها ويحمل عليها وبيان الضرورة بهذا الوجه اعتراف منه بان المدعى
ليس الا زيادة الوجود المشترك كما لا يخفى ولا انفكاكهما تعقلا فانا قد نعقل الوجود
مع الجهل بخصوصية الماهية وهو ظ وقد نعقل الماهية ونغفل عن وجودها اما
الخارجي فظ واما في الذهن فلان تعقل الشيء لا يستلزم تعقل تعقله ومثل هذا
الانفكاك لا يتصور بين الشيء وذاته وذاتياته فيكون مراده كما يفهم من الشرح ايضا
انا نتصور الماهية ونشك في وجودها فلا يكون عينها ولا جزءا منها اذ لا يمكن الشك
ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه يقيني ولا يكون ايضا ذاتيا لها لان ثبوت لما
هو ذاتي له اقول لا يخفى ان هذا استدلال صحيح لكنه لا يلايم كلام المتن لان
معنى الانفكاك تعقلا ان يكون احدهما متعقلا دون الاخر والشك في الوجود
انما هو في التصديق به لا في تعقله بل يستلزم فاذا تعقلنا الماهية وشككنا في
وجودها في يكون كلاهما متعقلا لنا فابدية من الانفكاك وكلام الشارح صريح
في خلافه حيث قال فان قيل لا نم انا نعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها فقيل
هذا الدليل لو تم لدل على ان الوجود الخاص ايضا زايد في الماهية التي يمكن تعقل

ولو سلم فلا اقل من ان يكون كسبيا فكيف يدعون الضرورة في دعوى زيادة الوجود على الماهية هـ

حضوصيات بها مع عدم تعقل وجودها **اقول** بعد ان يثبت لنا مقدمتان الاولى
ان في الموجودات فردا من الوجود المطلق وراء حصته والثانية ان هذا معلوم
لنا اما بالكنه او بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه اما توقفه على المقدمة الاولى فظ
واما على الثانية فلانه لو لم يكن معلوما لنا بعلم انه غير معلوم لنا عند تعقلنا الكنه
لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو اشبابهما امر ونحن حرظا لعناد ولتحقق
الامكان اي ثبوته للماهية فان من الموجودات ما هو ممكن ولو لم يكن الوجود
زائدا على الماهية لم يوجد ممكن اصلا لان الامكان عبارة عن تساوي نسبة الماهية
الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة فضلا
عن التساوي اذ النسبة انما يتحقق بين متغايرين ولو سلم فنسبة الشيء الى نفسه لا
لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه ولو كان الوجود جزءا لها لم يكن نسبتها اليه
والى العدم على السوية ضرورة ان نسبة الكل الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك
الجزء وفائدة الحمل والحاجة الى الاستدلال يعني لو لم يكن الوجود زائدا لكان اما
عين الماهية وح لم يكن لحمل الوجود عليها فائدة وكان قولنا السواد موجود بمنزلة
قولنا السواد سواد او الموجود موجود لكنا نعلم ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة
او جزءها وح لم يتوقف حمله على الماهية على الاستدلال ضرورة عدم توقف حمل الذاتي
على الاستدلال لكنا نحتاج الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها والجواب عن هذا
الدليل ودليل انفكاك التعقل على التقديرين انه انما يتم ان لو كانت الماهية متعقلة
بكنهها فانها اذا كانت متعقلة لا بكنهها جاز ان يكون ذاتياتها مجهولة فضلا
عن انتسابها اليها وايضا اذا لم يكف في تعقل كنه شيء تعقل اجزائه الاولية كالجنس
والفصل القريبين بوجه ما وايضا في الماهيات المعلومة لنا اذ يجوز ان يكون هناك
التي لم نتصورها تعقلها غير منفك عن تعقل الوجود ولا يحتاج عند حمل الوجود عليها

عليها على الاستدلال وانتفاء التناقض وتركب الواجب عطف على التناقض يعني لو
لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد
ليس بسواد او الموجود ليس بموجود وهو تناقض اي حكم باجتماع النقيضين اذ
معناه ان شيئا ما ثبت له السواد ارتفع عنه السواد والمراد التناقض المصطلح لا
لان لنا قضية صادقة في نفس الامر وهي ان السواد سواد والموجود موجود ولما
كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود
كان مناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر لكنا نعلم ان قولنا السواد ليس
بموجود ليس مناقضا وهذا معنى قوله وانتفاء التناقض ولو كان الوجود جزءا لها
وهو مشترك بين الواجب والممكن لزم تركب الواجب غير مركب والجواب انه انما يدل
على عدم كون الوجود داخلا في الكل ولا يلزم من ذلك كونه خارجا عن الكل **اقول**
يمكن ان يجاب عن الوجوه الثلثة الاخيرة بالفرق بين اتصاف شيء بشيء وحمله عليه
مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا واما عن الاول فبان يقول الامكان
هو ان لا تقتضي الماهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا ولا الاتصاف بالعدم
كذلك هو المراد بتساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم معقول لو كان الوجود
نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي ثم بان النسبة بين شيء
ونفسه اشتقاقا مما يتصور بل قد يصير محلا للعقلاء يتنازعون فيها نفيا
واثباتا فان النسبة بين الشيء ونفسه اشتقاقا معركة للاراء حيث ذهب اكثر
المتكلمين الى ان الوجود موجود وبعضهم وطائفة من الحكماء كالفارابي وابن سينا
الى انه ليس بموجود بل من المعقولات الثانية وايضا قوله نسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته
الى سلبه وارتفاعه وقوله نسبة الشيء الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء كلام
هام في النسبة الاشتقاقية اذ هي في التحقيق نسبة الشيء الى ما يغايره والى ما يغاير

جزء، فانك اذا قلت الوجود موجود فقد نسبت الى الوجود مفهوم ووجود وهما متغايران
واما عن الثاني فبان يمنع قوله كان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد
سواد او الموجود موجود بل نقول هو بمنزلة قولنا السواد ذو سواد او الوجود
ذو وجود ولا شك في ان مثل هذا الحمل مفيد واما عن الثالث فبان يمنع قوله كان
قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود
ونقول بل هو بمنزلة قولنا السواد ليس بذي او الوجود ليس بذي وجود وليس
هذا تناقضا واعلم ان هذه الدعوى ضرورية والمقصود من الوجوه المذكورة
في معرض الاستدلال ازالة الالتباس عنها بالنسبة الى الاذهان القاصرة ولا
نزاع للحكماء في تلك الدعوى بل هم قائلون بزيادة الوجود المطلق على ذوات الواجب
كما في الممكنات الا انهم قالوا ذات الواجب فرد خاص للوجود المطلق قائم بنفسه مبدء
لجميع الممكنات والمتكلمون يقولون كما ان في الممكنات ماهية ووجودا مطلقا وحصة
من الكون زائدين عليها كذلك في الواجب بعينه واما الاشاعرة فلعلهم ارادوا
بقولهم وجود كل شيء عين ماهيته وليس زائدا عليها الامتياز بينهما في الخارج اي
اي ليس في الخارج شيء هو الماهية وآخر هو الوجود قائم به قياما خارجيا كما يدل
عليه تصفح ادلتهم ولا نزاع معهم في ذلك وقيامه بالماهية من حيث هي هذا جواب
عن استدلال الخصم بان الوجود لو كان زائدا على الماهية لكان صفة قائمة
بها فاما ان يقوم بالماهية الموجودة او بالماهية المعدومة لعدم الواسطة
وكلاهما محال اما الاول فلانه مستلزم ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها
واما الثاني فلانه يلزم اجتماع النقيضين او يكون الماهية معدومة وموجودة
معا وتقرير الجواب انه يقوم بالماهية من حيث هي لا بالماهية المعدومة ليلزم
التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم وجود الماهية قبل وجودها فان قيل

فان قيل ان اريد بالماهية من حيث هي ما لا يكون الوجود او العدم نفسها ولا جزءا منها
على ما قيل فغير مفيد لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد ما لا يكون موجودا
ولا معدوما لا بالعروض ولا بالجزء ففيه قول بالواسطة مع ان التناقض بحاله اذ يلزم
ان يكون الماهية معروضة للوجود وغير معروضة له معا قلنا المراد ما لا يعتبر فيه
الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما
كاف في لزوم المحالات لان قيام الوجود بالماهية اما ان يقارن عدمها فالتناقض
او وجودها فالتوقف على نفسه والتسلسل قلنا نختار انه مقارن لذلك الوجود بعينه قوله
يلزم ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها قلنا ممنوع وانما يلزم ان لو كان المعروض
هو الماهية بشرط الوجود فاما اذا كان المعروض هو الماهية وحدها لا بشرط بل
في زمان الوجود فلا يلزم وجود الماهية قبل وجودها ولا التناقض غاية ما في
الباب انه يلزم تقدم الماهية على الوجود بالذات ضرورة تقدم المعروض على العارض
ولا فساد فيه ولما كان الوجود قائما بالماهية من حيث هي لا بالماهية الموجودة
فزيادته عليها وقيامه بها في التصور لا بحسب الخارج لان ثبوت شيء لآخر في
الخارج بمعنى اتصاف الآخر به في الخارج وان لم يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج
لجواز اتصاف الموجودات الخارجية بالامور العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك الآخر
في الخارج فان الشيء ما لم يثبت في الخارج او لم يتصور اتصافه بمفهوم سواء كان
وجوديا او عدميا بل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان
خارجا فخارجا فلما كان قيام الوجود بالماهية وقبولها اياه من حيث هي هي
الحيثية انما يثبت لها في العقل فالامر زيادته على الماهية في التصور لا في الوجود
العيني اقول فيه نظر لان الماهية من حيث هي موجودة في الخارج فيجوز ان
ان يثبت لها امر في الخارج ولا يقدح في ذلك كون هذه الحيثية انما ثبتت لها في العقل

هنا نظيره قول باجتماع او ارتفاع النقيضين وارتفاعهما ونحوه ١٢

قوله ولا التناقض غير مفيد اذ لا يجوز ان لزوم على تقدير اجتماع النقيضين الثاني لا الاول

كما ان الجزئي موجود في الخارج ويعرض له في الخارج اعراض موجودة في الخارج ولا يمنع
عن ذلك كون الجزئي انما يثبت في العقل وايضا منقوض بتمام الاعراض بجملتها لان هذا
الدليل بعينه جار فيه فيلزم ان تكون قيامها ذهنيا لا خارجيا وليس كذلك فان البياض
مثلا ليس له قائما بالجسم الابيض ولا بالجسم الا ابيض بل قيامه بالجسم من حيث هو هو
وهذه الحيثية انما يثبت له في العقل وهو ينقسم الى الذهني والخارج لا شبهة في ان
النار مثلا لها وجود به يظهر منها احكامها ويصدر عنها آثارها من الاضاءة
والاحراق وغيرها وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا
نزاع فيه وانما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليها تلك
الآثار والاحكام سواء كان ذلك الوجود الآخر في قوتنا المدركة او في غيرها وهذا
الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل واذا تمهد هذا فنقول الوجود
الذهني متحقق والا بطلت الحقيقية اي لم يتحقق هذا القسم من القضايا وهي التي حكم فيها
على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا
او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا وذلك لانه لو لم يكن الوجود الذهني لانحصر
الوجود في الخارج فالاحكام الايجابية الصادقة في القضايا الحقيقية على ما ليس
بموجود في الخارج باطلة ضرورة ان صدق الايجاب الحملي يستلزم ثبوت المحمول للموضوع واذا
لم يكن لشيء ثبوت لم يتصور ثبوت المحمول له لان ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوت الآخر
في نفسه فيكون القضايا الحقيقية باطلة لكن القضية الحقيقية بالمعنى الذي
ذكرنا معتبرة عند المحققين ويرد عليه ان اللازم مما ذكر بطلان الحقيقية التي لا وجود
لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات ليلزم عدم تحقق هذا القسم من القضايا
كما هو مدعاه فيجب ان يخص الدعوى بالكلية منها كما انه مخصوص بالموجبة حتى
يكون معنى الكلام لم يتحقق القضية الحقيقية الموجبة الكلية فان الحكم في الحقيقية

الكلية على جميع ما هو فرد بحسب نفس الامر سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج
اولا فاذا قلت كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين كان الحكم متناولا بجميع ما صدق
عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة في الخارج في زماننا ولها
ومتناولا لما عداها مما لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي يصدق المثلث
عليها في حد انفسها لكن الحكم على ما ليس بموجود في الخارج بط لما بيناه فتبطل القضايا
الكلية الحقيقية الموجبة باطلة او نقول بطلت الحقيقة لان من القضايا الحقيقية ما يعلم
يقينا انه صادق ويلزم على هذا التقدير ان لا يكون صادقا فان قولنا اجتماع النقيضين
مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين قضية حقيقية صادقة ولو لا ان يكون
لاجتماع النقيضين افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه
القضية واعلم ان هذا الدليل راجع في الحقيقة الى ما استدلوا به في المشهور وهو انا
نحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج احكاما صادقة فلا بد ان يكون
موضوعها ثابتا في الجملة واذ ليس في الخارج فهو في الذهن وارادوا بالثبوتية ما
ما ليس السلب داخلا في مفهومه احترازا بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فانها كالسالبة
البسيطة فلا تقتضي وجود موضوعها كما لا يلزمها وسيرد عليك في بحث ثبوت
المعدوم زيادة كلام في هذا المقام وقد يستدل في هذا المقام على الوجود
الذهني بانا نتعقل امورا لا وجود لها في الخارج ولا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه
عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة
الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة
والتعلق بين العاقل والعدم الصرف باطل بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة
واذ ليس في الخارج ففي الذهن والموجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة
في كثير من اللوازم هذا جواب عن استدلال المنكرين بانه لو كان للاشياء وجود في

لزم ان يكون الذهن حارا باردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه وكذا مستقيما معوجا
عند حصول الاستقامة والاعوجاج فيه الى غير ذلك من الصفات المتضادة ا
المتنفية لان وجود هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها وايضا حصول
حقيقة الجبل والسماء مع عظمها في ذهننا لا يعقل وتقرير الجواب ان حصول غير هذه
الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها واما حصول صورها واشباحها فيه فلا
يوجب والموجود في الذهن انما هو صور هذه الاشياء واشباحها لا انفسها فلا يجب
اتصاف المحل بها والصور والاشباح لا تساويها اذ الصورة والاشباح في اللوازم
بل تخالفه في كثير منها واورد عليه ان الصورة الحاصلة من الحرارة في الذهن
اما ان يكون ماهية الحرارة اولا فعلى الثاني لا وجود للحرارة في الذهن بل يكون
ما في الذهن امرا مخالفا للماهية للحرارة فلا يصح ان للاشياء وجودين خارجيا
وذهنيا لا يقال لا نعني بوجود الشيء في الذهن الا وجود صورته فيه وان كانت
مخالفة له في الحقيقة لانا نقول لما تمسكوا ان تم دل على وجود الاشياء انفسها في
الذهن لان الحكم على المثبت بما ذكر يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت امر يخالفه في الحقيقة
فيه وعلى الاول يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا اذ لا معنى للحار والبارد الا
المتصف بماهية الحرارة وماهية البرودة واجيب بان الموجود في الذهن ماهية
الحرارة والبرودة وكذا ماهية الجبل والسماء لكنها موجودة بوجود ظلي وكون محل
الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع البر
ودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي وبالجملة فالصورة الذهنية كلية كانت كصور
المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة الحقيقة في اللوازم المستندة لخصوص
احد الوجودين وان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي وما ذكرتم
امتناعه هو حكم الخارجي لان منشأه الوجود الخارجي فعين الحرارة يمتنع حصولها

في الذهن وتضادها مع البرودة وعين الجبل يمتنع حصوله في الذهن فلم قلتم ان
الذهني كذلك اقول هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن با
بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة وامثالهما ولا يقلع مادة الشبهة
فانه لو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية مثلا او بصفات المعدومات
كالامتناع وامثاله بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون
الذهن زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيها الزوجية والفر دية
وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا
ما حصل فيه الامتناع لم يمكن التفصي بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يقال كون المحل
الزوجية موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني دون الظلي اذ لا وجود
عينيا لا مثالهما من لوازم الماهيات وكذا الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن
ان يقال كون محل الامتناع موصوفا به من احكامه المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتصور
له وجود عيني والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن لا يوجب
اتصاف الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان وكذا
الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب للاتصاف
شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية
والفردية والامتناع وامثالها انما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف
الذهن بها وانما كانت توجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت قائمة به وليس كذلك
وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء انفسها لا صورها
واشباحها وهو ان من نوع الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان هنا
امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني من نوع الحيوان اذا
المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في

در شرح المواقف: وايضا يلزم اجتماع الضدين اذا تصور الضدان معا وحكم عليهما بالتضاد ١٢

در بعض النسخ في الذهن على الاطلاق وهو الاولى اذ التقييد بكونه في ذهننا يوهم انه يمكن ان يحصل حقيقة الجبل مثلا في القوى العالية ...

في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن
هو مفهوم الحيوان الذي هو كلي قايم بالذهن اذ المراد بوجود امر في الذهن على هذه
الطريقة قيام شبحه ومثاله بالذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج
هو هذا الشبح القايم بالذهن الشخصي الموجود في الخارج فهو ايضا جزئي وعرض
من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الا
الاشياء انفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض
من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان
الذي هو موجود في الذهن وقايم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم
الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن صح يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا
المعنى المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قايما بنفس مشخصة ومتشخصا بالتشخصات
ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الحاصل
في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم وليس الوجود بمعنى حصول الماهية في العين بل
الحصول ذهب طائفة الى ان الوجود بمعنى قايم بالماهية يقتضي حصول الماهية في
الاعيان وهذا المذهب سخيف قد صرح العقل ببطلانه فان وجود الماهية عبارة
عن حصولها في الاعيان لا عما يحصل به حصول ولا تزايد فيه ولا اشتداد لو لان
المراد بالتزايد هو حركة الماهية في الوجود على طريقة الحركة في الكيفيات لكن حركة
شيء في حال من احوال انما يتحقق اذا تبدل انواع تلك الحال او افراده على هذا المتحرك يجب
يكون له في كل آن يفرض من زمان حركته حال لا يكون تلك الحال قبل ذلك الآن ولا
بعده فان المتحرك في الاين لابد له في كل آن من اين لا يوجد ذلك الاين قبله ولا بعده وعلى
تقدير هذا المعنى حال المتحرك في الكم والوضع فلا شك ان المتحرك يجب ان يكون باقيا بشخصه
من مبدا حركته الى منتهاها حتى يتصور تبدل تلك الاحوال على شيء واحد بعينه فيكون

نسخه

سكون متحركا في تلك الحال فوجب ان يكون مستفادا من الاحوال التي يتحرك فيها
فما لا يتقوم المحل بدونه كالوجود لا يتصور حركته فيه اقول فيه بحث لان المادة
لا تتقوم بدون واحد من افراد الوجود لا على التعيين كما ان الهيولى انما تتقوم بواحد
بواحد من افراد الصور لا على التعيين فيجوز ان يتوارد عليها وجودات متعاقبة
على قياس تعاقب الصور على الهيولى بحيث اذا انتفى عن الماهية وجود فان يتحقق
في ذلك الآن بعينه آخر اشد من الاول او ازيد منه لابد لابطاله من دليل وهو اي
الوجود خير محض هذه الدعوى ما صححوها ببرهان بل اكتفوا فيها بمجرد استقراء
غير تام قالوا اذا تاملنا في كل ما يقال له خير وجدنا ما هو خير بالذات عما يقال له
خير بالعرض وتاملنا كذلك في كل ما يقال له شر وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشر
بالذات هو العدم كالقتل فانا اذا تاملنا شريته باعتبار ما يتضمنه من العدم فانه
ليس شرا من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة ولا
من حيث ان عضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة عن ذلك الشخص
وهو فقد عدمي وباقي القيود الوجودية خيرات الى غير ذلك من الامثلة والتجاؤا الى انها
ضرورية وان ما ذكروه من الامثلة لايضاح ما ربما اشتبه على بعض الاذهان وانظ
انها اقناعية وان تلك الامثلة يوقع بها ظنا على انه قد نوزع في تلك الامثلة وقيل
انهم يقولون ان مبادي الفصول الحقيقية قد يكون خفية ولها لوازم عدمية
ظاهرة فيجعل هذه اللوازم مبادي فصول الانواع موجودة وكذا يقولون عدم
المانع ليس جزءا من علة الموجود بل هو كاشف عن امر وجودي هو جزء العلة فذلك
الموجود فيجوز ان يقال ما هو شر بذاته في هذه الامور هو الوجود وتلك الاعدام
لوازم ظاهرة فيكون شرا بالعرض لا بالذات ولابد لنفي هذا الاحتمال من دليل
ولا ضد له ولا مثل فتحققت مخالفته للمعقولات فدحض المتكلمون التشبيه

الا في الاقسام الثلثة التضاد والتماثل والتخالف فاذن بين ان الوجود لا تضاد له
مع المعقولات ولما احتمل تحقق القسم الثالث اعني التخالف واستدل على نفي التضاد
بوجوه الاول ان الضد موجود متعاقب لموجود آخر في الموضوع والوجود ليس بموجود
وبهذا الدليل بعينه يمكن نفي التماثل عن الوجود اذ المتماثلان عندهم موجودان يشتركان
في جميع صفات النفس لكن يتجه عليه ان المتخالفين ايضا عندهم موجودان ليسا بضدين
ولا مثلين والثاني ان الوجود لا يتعلق بالموضوع لان محله لا يتقوم بدونه ويرد عليهما
ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع وانه المحل المتقوم بدون الحال بل الضدان عندهم
شيئان لا يستحيل اجتماعهما في محل واحد ثم يمكن الاستدلال بان موارد هم هو الجوهر
هو العرض والعرض عندهم موجود تابع لموجود آخر في التحيز والوجود ليس بموجود
الثالث ان الوجود يعرض لجميع المعقولات وكل الضد لا يعرض للضد الآخر ويرد ان
هذه المقدمة بتمام لم يثبت وانما يثبت ان الضدين لا يعرضان لشيء واحد واستدل
على نفي التماثل بان المثل يقال لذات يشارك غيره في تمام الحقيقة والوجود ليست
بذات اذ الذات ما يتصف بالوجود او العدم والوجود لا يتصف باحدهما والمنع
ظاهر ولا يساويهما اي الوجود يعرض لجميع المعقولات ولا شيء منها بحيث لا يعرض له
الوجود ولا ينافي في هذا المعنى كون الوجود منافيا للعدم بمعنى انهما لا يعرضان لامر
واحد وليساوق الشيئية فلا يتحقق بدون والمنازع مكابر مقتضى عقله والمساوقة
تستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة
في الصدق فيكونان متساويين ولهم تردد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل ربما
يتمايز بحيث انه اذ يقال وجود الماهية من الفاعل ولا يقال شيئيتها من الفاعل ويقال
هي واجبة الوجود وممكنة ولا يقال هي واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وذهبت المعتزلة
الى ان المعدوم الممكن شيء وثابت على معنى ان الماهية يجوز تقررها في الخارج منفكة

منفكة عن الوجود خلافا لسائر المتكلمين والحكماء مع اتفاقهم على ان الممتنع ويخصه المعتزلة
باسم المنفي ليس بشيء ثم يجعلون الثبوت مقابلا للنفي اعم من الوجود والعدم اعم
من النفي ولعلهم انما وقعوا فيه بما وقع للحكماء في اثبات الوجود الذهني وهو ان الحكم
حكما ايجابيا بامور ثبوتية على ما ليس بموجود في الخارج ومعنى الايجاب الحكم بثبوت
امر لامر وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فالمثبت له ثبوت وهو معدوم فالمعدوم
ثابت فثبوت الماهية على وجهين احدهما ثبوتها في حد ذاتها بحيث لا يترتب عليها آثار
ما المطلوبة منها والمعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت والآخر ثبوتها بحيث يترتب
عليها الآثار ويظهر منها الاحكام وهم يوافقون الحكماء في ان ثبوت الماهية وتحققها
على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الوجه الآخر من الثبوت باسم
الوجود والحكماء يسمون كلا وجهي الثبوت وجودا ويقولون ان الوجه الاول من الثبوت
لا يتصور الا في قوة مدركة ويسمونه بالوجود الذهني **اقول** مراد ما استدلوا
به على مقدمتين احدهما ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر وثانيهما ان ثبوت شيء
لشيء فرع ثبوت المثبت له وها انا ان المقدمتان لو تمتا لدلتا على ان للمعدوم بل للممتنع
ثبوتا وتحققا في الخارج لا في القوة المدركة فيلزم المعتزلة القول بثبوت المنفي ايضا
ولا ينفع الحكماء اثبات الوجود الذهني وذلك لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين
وشريك الباري ممتنع ولو لم يوجد في الذهن ولا قوة مدركة فبحكم المقدمة الاولى يكون هذا
حكما بثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك الباري على تقدير عدم قوة مدركة
بثبوت الممتنع في الخارج وايضا فان من الاحكام ما هو صحيح اي حق وصدق وليس
ذلك الا بمطابقة نسبتها للنسبة الخارجية ولما كان معنى النسبة الحكمية بحكم المقدمة
الاولى ثبوت المحمول للموضوع فيجب في المثالين المذكورين ان يكون الاستحالة
ثابتة لاجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج لتتحقق هناك نسبتان الحكمية

والخارجية وتصور بينهما مطابقة والحكم بالمطابقة الثابتة على ما مرّ يلزم ثبوت اجتماع
النقيضين وشريك الباري في الخارج وما قيل من ان صحة الحكم مطابقته لما في العقل
الفعال فان صور جميع الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات بأسرها مرتسمة
فيه فقط فلان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال حق
وصدق مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسام
صور الكائنات فيه مع انه ينكر ثبوته على ما هو رأي المتكلمين وايضا لو كان كذلك
لوجب ان لا يحكم احد بصحة حكم حتى لا يعلم ان ما في العقل الفعال على اي وجه من السلب
والايجاب ولم يذكر الشيخ الآن يقال ان ما في العقل الفعال موافق لما اقتضته البديهة
او البرهان فبذلك نعلم وقال بعض المحققين ان العقل عند ملاحظة المعنيين و
المقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات او المعدومات يحكم بينهما نسبة ايجابية
او سلبية يقتضيها الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان
بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك هي المراد بالواقع وما في نفس الامر و
بالخارج فصحة هذه النسبة يكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة ا
المعقولة لزيد او عمرو او غيرهما بين ذينك المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة
الواقعة اي على وفقها في السلب والايجاب ففي تحقيق هذا القائل لا يكون للضروريات
مطلقا ولا للحكم الذي يستنبط الحاكم من البرهان خارج مطابق مع انهم يقولون
في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء ان كان لنسبته خارج يطابقه او لا يطابقه فخبر و
الا فانشاء بل نقول لو صحت هاتان المقدمتان لزم من صحتهما بطلان المقدمة
الاولى بيان ذلك انا نقول لا يمكن ان يثبت امر لامر الا اذا لو ثبت آ لب مثلا ولثبت ثبوته
واللانفي وانتفائه ثبت ينتفي أ عن ب فيصدق الحكم بان ثبوته ثابت وذلك حكم بثبوت
الثبوت الثاني للثبوت الاول بحكم المقدمة الاولى فيتحقق هناك ثبوت ثالث

ثالث وينقل الكلام اليه حتى يترتب هناك ثبوتات غير متناهية ولا يمكن الجواب بان هذا
التسلسل في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار لانا ندعي في كل من تلك الثبوتات
انه ثابت في نفس الامر ولو لم يكن فرض فارض ولا اعتبار معتبر بل ولو لم يكن قوة مدركة
في العالم حكم بثبوت الثبوت الاول السابق على هذا التقدير وينقل الكلام الى الثبوت
الاول حتى يلزم تحققه ايضا وهكذا فيلزم التسلسل في الامور المتحققة في خارج العقل الا
وذكر بعض تبطيل برهان التطبيق الذي هو العمدة في اثبات الصانع تعالى لابطال برهان
التطبيق انما يدل على امتناع التسلسل في الموجودات دون الثابتات فلا يقوم حجة على المعتزلة
القائلين بثبوت المعدوم لانا نقول الفرق بين الوجود والثبوت لا يؤثر في اجزاء
البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن ذهاب سلسلتها الى غير
النهاية سواء سمي الكون في الاعيان ثبوتا او وجودا ولا يخلص بالتشبث لما قيل من ان
ثبوت امر لامر انما يقتضي ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتا خارجيا اعني ثبوت الاعراض
لمحالها واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك ولما قيل ان معنى الايجاب ان ما صدق
عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر وتحققه له
وانما ذلك بحسب العبارة على اعتبار الوجود الذهني وكيف يتحقق الشيئية بدون ادنى
الوجود مع اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف بمعنى ان القدرة ثابتة بتأثيرها اما في
نفس الذات وهي ازلية والازلية تنافي المقدورية او في الوجود ولا يتصور وجوده
لما سيجيء من ان الوجود لا يمكن عليه القسمة او في الاتصاف وهو منتف في الخارج اذ لو
كان متصفا بالثبوت واتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا ويلزم التسلسل والجواب
ان انتفاء الاتصاف في الخارج يقتضي ان لا يؤثر القدرة فيه بايجاده في الخارج ولا
ولا يقتضي عدم تأثيرها بان تجعل الماهية متصفة بالوجود بل الحق عندهم ان تأثير
القدرة في اتصاف الماهية بالوجود بمعنى انها تجعلها متصفة به لا انها تجعل اتصافها

به موجودا في الخارج او ثابتا فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه يجعله متصفا بالصبغ في الخارج ولا يجعل اتصافه موجودا او ثابتا في الخارج فان قيل قد سبق انه
ليس بين الماهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين البياض والجسم وانما ذلك بحسب
الذهن فقط فكيف يجعل الماهية متصفة بالوجود في الخارج اقول تاثير الفاعل
ان يجعلها بحيث لو اعتبرها معتبر وجدها موصوفة بالخارجي اقول تقرير الاستدلال
على هذا الوجه احسن من تقرير الشارحين حيث قالوا تاثير القدرة اما
في الذات او في الوجود او في الاتصاف والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان
الذات ثابتة في العدم ومستغنية عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم
حال والحال غير مقدور واما الثالث ولان الاتصاف منتف لانه انما يقوم على
مبني الحال ومن القائلين بثبوت المعدوم من لا يثبته وانحصار الموجود مع عدم تعقل
الزائد يعني ان الموجودات متناهية عندهم ولا يعقل من الوجود امر زائد على
الكون في الاعيان ويلزم من هاتين المقدمتين ان لا يتحقق الشيء بدون الوجود
اي لا يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل
ماهية نوعية كما هو مذهبهم فيكون تلك الاشخاص كائنة في الاعيان اذ لا معنى للثبوت
الا الكون في الاعيان فيكون موجودة بحكم المقدمة الثانية وذلك باطل بحكم المقدمة
الاولى وظاهر انهم يمنعون المقدمة الثانية ويسندهم ما مر دليلا اثباته بان يقال
الموجودات متناهية عندهم ببرهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات
يدل على تناهي الثابتات ايضا اذ لا فرق في اجراء ذلك البرهان بين الوجود و
الثبوت على ما مر فيلزم ان يكون الماهيات الثابتة في العدم ايضا متناهية
مع انه لو كان المعدوم ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية
كما هو مذهبهم فان قيل الاستدلال على هذا الوجه يكفي ان يقال وانحصار الثابت

الثابت يعني ان برهان التطبيق يدل على تناهي الثابتات ولو كان المعدوم ثابتا لزم
ان يكون الثابتات غير متناهية ولا حاجة الى ان يقال الموجودات متناهية ببرهان
التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا قلنا على
راي المص لا يدل برهان التطبيق على تناهي الموجودات على اي وجه كانت بل اذا
كانت مترتبة موجودة معا وانما ذلك على راي المعتزلة وساير المتكلمين فمقصوده
الزامهم بانهم قالوا بتناهي الموجودات ولا مستند لهم سوى برهان التطبيق وهو كما يدل
على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا لكن المناسب على هذا التقدير
ان يقول وعدم تعقل الزائد بالواو دون مع ويكفي الاعتذار بانه لما كان هذه الدعوى
ضرورية وما قبله الزاميا فصله عما قبله بتغير الاسلوب ولما استدل المخالف بوجهين
الاول ان المعدوم متميز لان بعضه معلوم دون بعض وكذا بعضه مقدور ومراد دون
بعض ولولا التميز بين المعدومات لما ترجح بعضها بالاتصاف بتلك الصفات على البعض
الاخر وكل متميز ثابت لان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه
وثبوته في نفسه اذ النفي الصرف لا تعين له في نفسه ولا اشارة عقلا اليه اجاب المص بالنقض
وقال ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم محالات كثبوت الممتنع وثبوت المركبات الخيالية
من المعدومات الممكنة وثبوت الوجود والتركيب اذ يمكن اجراء الدليل المذكور في كل منها
انها محذورة اتفاقا والجواب بالحل ان يقال ان اريد بتميز المعدومات تميزها بحسب
الخارج فالصغرى ممنوعة وما ذكر في اثباتها انما يدل على التميز الذهني وان اريد تميزها
في الذهن او ما هو اعم منه فالكبرى ممنوعة والثاني ان المعدوم الممكن متصف
بالامكان وانه صفة ثبوتية لما سياتي في هذا الفصل فكان المتصف به ثابتا
لما مر ان اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال فاجاب المص بالمنع فقال
والامكان ليس ثبوتيا بل هو امر اعتباري لما سياتي في هذا الفصل ايضا وثانيا

بالبعض وقال بعض الأمكان لما وافقونا على انتفائه كالمركبات الخيالية فلو كان
الاتصاف بالامكان مقتضيا للثبوت الموصوف لزم ثبوت تلك المركبات مع انها
منتفية اتفاقا اي الاتصاف بالامكان وهو يرادف الثبوت والعدم النفي اذ لا واسطة
بين الاثبات والمنع ضرورة واتفاقا فلا واسطة بين الموجود والمعدوم واثبتها
امام الحرمين اولا والقاضي ابو بكر وابو هاشم واتباعه وسموها بالحال وعرفوها بانها صفة
لموجود لا موجودة ولا معدومة واستدلوا عليها بوجوه الاول ان الوجود ليس موجودا
والا لكان له وجود زائد على ماهيته لما مر في بحث زيادة الوجود وينقل الكلام اليه
حينئذ ولا معدوما والا اتصف بنقيضه واجاب المص عن هذا الوجه وقال والوجود
لا يرد عليه القسمة اي الموجود والمعدوم لاستحالة انقسام الشيء الى الموصوف به و
بمنافيه واعترض عليه بانه اعتراف بالواسطة وتسليم للمدعى واجيب بان حاصل حجتهم انا
عرضنا على قوانين الاستدلال ان الوجود اما معدوم واما موجود او لا موجود
ولا معدوم والاولان باطلان فتعين الثالث والمط ومحصول الجواب ان هذا
الترديد في هذه المنفصلة ذات الاجزاء الثلثة مما لا يصح عند العقل ولا يقبله اصلا
وذلك لان تلك الاجزاء ليس لها معان محصلة معقولة بل هي مجرد عبارات ليس لها ثبوت
ثابتة في العقل اما الجزء الاول فلان قول الجزء الوجود موجود يقتضي ثبوت الشيء لنفسه
وهو مما لا يمكن تصوره لان الثبوت نسبة لا يعقل الا بين المتغايرين واذ لا تغاير
بين الشيء ونفسه امتنع ان يدرك هناك نسبة قطعا واما الجزء الثاني فلان قوله
الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى آخر صار النزاع
بين الفريقين لفظيا وسلب الوجود عن نفسه مما لا يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه
اذا لم يكن متصورا امتنع ورود السلب عليه ضرورة ان السلب فرع تصور الايجاب
وكيف لا والسلب رفع النسبة الايجابية المتصورة بين بين فحيث لا يتصور

لا يتصور نسبة لم يتصور هناك ايجاب ولا سلب ولا يكون ذلك ارتفاعا للنقيضين
انما ارتفاع النقيضين ان يكون هناك نسبة متصورة لا تصدق ايجابا ولا سلبا و
واما الجزء الثالث فلان قولنا الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب
الوجود للوجود وعلى اثبات سلب سلبه وليس شيء منهما بمتصور لانه اذا لم يتصور سلبه
عن نفسه كما مر في الجزء الثاني لم يتصور اثبات اثبات سلبه ولا سلب سلبه فضلا عن ان
يتصور اثبات سلب سلبه فظهر ان المنفصلة المذكورة خالية عن القضية المعقولة
فلا يكون في الحقيقة قضية حتى يتصور صدقها او يصح الاستدلال بها الى هذا كلامه
اقول فيه نظر لانا لا نم ان قولنا الوجود موجود يقتضي ثبوت الشيء لنفسه فان الموضوع
في هذه القضية هو الموجود والمحمول هو الموجود بمعنى ذو وجود ومفهوم ذو وجود مغاير
لمفهوم الوجود والنسبة التي هي مورد الايجاب والسلب انما هي بين الوجود وذو وجود
فقولنا الوجود موجود يقتضي ثبوت مفهوم ذو وجود للوجود وليس هذا ثبوت الشيء لنفسه
انما ذلك في قولنا الوجود وجود وبينهما بون بعيد وكذا الكلام في قولنا الوجود معدوم
فان الفرق بين المعدوم والعدم ظاهر لا سترة فيه سلمنا انه لا فرق بين الموجود والوجود
وكذا بين المعدوم والعدم لكن لا نم ان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه
بل معناه اثبات العدم للوجود فان قولنا الوجود معدوم لو لم يكن بين المعدوم والعدم
فرق يكون في معنى قولنا الوجود عدم واذا فسر العدم بسلب الوجود اي اللاوجود يكون قولنا
الوجود عدم في معنى قولنا الوجود لا وجود وهي قضية موجبة معدولة المحمول معناها
اثبات مفهوم اللاوجود للوجود لا سلب مفهوم الوجود عن الوجود حتى يكون سلب الشيء
عن نفسه وانما يكون معناها ذلك انه لو كان سالبة بسيطة او موجبة سالبة المحمول
وقولك معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى آخر صار النزاع لفظيا
قلنا نفسر العدم بسلب الوجود بمعنى اللاوجود لا سلب الوجود عن نفسه والفرق ظ وبهذ

الفرق بظهر فساد قوله ان قولنا الوجود لا موجود يدل على اثبات سلب الوجود للوجود
وانه اذا تصور سلبه عن نفسه فتصور اثبات سلبه لانا نقول يدل على اثبات سلب الوجود
بمعنى اللاوجود لا على اثبات سلب الوجود عن الوجود وانما يدل على ذلك لو اخذت سالبة
المحمول لا باخذنا معدولة حتى تكون قضية معقولة وكذا الكلام في قولنا الوجود لا
معدوم فليتدبر سلمنا ذلك لكن لا نم ان النسبة لا تكون الا بين متغايرين فان للمفهومات
نسبا الى انفسها بعضها بالصدق وبعضها بعدم الصدق مثلا مفهوم الكلي يصدق على
نفسه وكذا مفهوم الماهية ومفهوم المفهوم الى غير ذلك من المفهومات يصدق على نفسها فيصدق
القضية الموجبة القائلة الكلي كلي والماهية ماهية والمفهوم مفهوم والجزئي والمتشخص واللامفهوم
الى غير ذلك من المفهومات لا يصدق على انفسها فيصدق السالبة القائلة الجزئي والمتشخص
ليس بمتشخص واللامفهوم ليس بلا مفهوم نعم النسبة تقتضي الطرفين المنسوب والمنسوب
اليه واما انهما متغايران فذلك في النسبة الخارجية مسلم واما في النسبة العقلية فلا و
والجواب ان الوجود معدوم قولكم لا يتصف الشيء بنقيضه قلنا انما الممتنع اتصاف
الشيء بنقيضه بهو هو بان يقال مثلا الوجود عدم او الموجود معدوم واما اتصافه
بنقيضه اشتقاقا فلا يمتنع بل واقع فان كل صفة قائمة بشيء فرد من افراد نقيضه كا
كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم فلا
بعد فان يصدق ايضا الوجود ذو لا وجود الثالث ان الكلي الذي هو ذاتي لجزئياته
المتحققة في الخارج من الحيوان ليس بموجود اذ لو وجد في الخارج لما كان لا اشخاص ولا معدوما
لما كان جزءا من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم
اجاب المصنف بقوله فالكلي ثابت ذهنا يعني ان الكلي جزء ذهني لجزئياته وذلك
انما يقتضي وجوده في الذهن وهو موجود فيه وليس جزءا خارجيا حتى يلزم تحققه
في الخارج الثالث ان السواد مركب من اللونية التي هي جنس مشترك بينه وبين

وبين و ساير الالوان وفصل مميز له عنها فالجزآن وجدا فلا يتصور ان يقوم احدهما
بالآخر والا لا يمتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة فيلزم قيام العرض بالعرض لا يقال الهيئة
الاجتماعية وهي الجزء الصوري قائمة بهما وذلك كاف في التئام الحقيقة الواحدة منهما لانا
نقول الثابت ان الحقيقة الواحدة وحدة حقيقية يجب احتياج بعض اجزائها في الجملة الى البعض و
وذلك كاف في احتياج بعض الاجزاء الى بعض ولا حاجة الى قيام احدهما بالآخر لانا
ننقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية انها على تقدير كونها موجودة تكون عرضا فيلزم قيام
العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة يلزم تقوم الموجود بالمعدوم اقول يجوز
ان يكون الاحتياج بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الآخر بذلك
الجسم من غير ان يقوم احدهما بالآخر وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما
لا موجودان ولا معدومان متقومان بما يقوم به السواد فيكونان حالين واجاب
المصنف بانه يجوز قيام العرض بالعرض وقد علم من جواب الوجه الثاني جواب آخر
لهذا الوجه وهو انهما جزآن ذهنيان للسواد لا تحقق لهما في الخارج حتى يلزم قيام
العرض بالعرض ونقضوا بالحال نفسها فان الاحوال عندهم متكثرة وجميعها مشتركة
في الحالية ومتخالفة بالخصوصيات التي بها امتياز بعضها عن بعض فيكون لكل حال امر
مشترك وامر مختص وهما ليسا بموجودين ولا معدومين وهما وصفان قائمان
بما يقوم به الحال فيكون لكل حال حالان اعني ان احدهما الامر المشترك والآخر
الامر المختص ثم ننقل الكلام الى ذلك الامر المختص فانه يشارك الاحوال في مفهوم الحال
ويتميز عنها لا محالة بشيء ففيه ايضا امران مشترك ومختص وفي هذا المختص ايضا
امران وهكذا فيتسلسل الاحوال اقول ويمكن الجواب عن هذا النقض اما اولا
فبالاختيار ان الامر المشترك وهو مفهوم الحال حال والامر المختص موجود فلا يلزم
قيام العرض بالعرض ولا التقوم بالمعدوم ولا يمكنه النقل الكلام الى مفهوم الحال

لانه مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد على نفسه حتى
يتسلسل واما ثانيا فبان نقول ملخص حجتهم يرجع الى ان وجدنا حقايق عرضية تشترك
في بعض ذاتياتها وتختلف في البعض الاخر فما به الاشتراك وما به الاختلاف
ان وجدا لزم قيام العرض بالعرض وان عدما او احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم
فهما لا موجودان ولا معدومان متقومان بما يقوم العرض الذي هما ذاتيان له فههنا
قيدان لا بد منهما في اتمام الحجة وجود تلك الحقايق وكون ما به الاشتراك وما به الا
الاختلاف ذاتيين لها اذ لولا واسطة احدهما لم يلزم على تقدير كون احد الامرين المشترك
والمختص معدوما تقوم الموجود بالمعدوم ولا شك ان القيد الاول منتف هناك اذ الاحوال
ليست بموجودة والقيد الثاني في محل المنع اذ لهم ان يقولوا لا نم ان مفهوم الحال ذاتي
للاحوال حتى يحتاج الى مميز ذاتي بل الاحوال متميزة بانفسها ومشتركة في امر عرضي هو
مفهوم الحال وانه معدوم فاي مفسدة يلزمنا فان قيل انتفاء القيد الاول هناك لا يضرنا
اذ يمكننا اتمام الدليل بان نقول ان كان احد الامرين معدوما فح وان لم يلزم تقوم
الموجود بالمعدوم لكن يلزم تقوم ما ليس بموجود ولا معدوم بالمعدوم وهو ايضا
مح قلنا لهم ان يلتزموا ذلك فان الحال لما كانت واسطة بين الموجود والمعدوم فله
حظ من الطرفين فانهم يجعلونه قد جاوز في التحقق حد العدم ولم يبلغ حد الوجود
ولذلك جوزوا ان يكون الحال متقوما بالموجود ولم يجوزوا ان يكون المعدوم متقوما
ثم لا علينا لو جوزوا تقوم الحال بالمعدوم ولنا ان نقول الاحوال التي اثبتتم
للحقايق العرضية الموجودة لا يجوز تقومها بالمعدوم والا لزم تقوم تلك الحقايق الموجودة
بالمعدوم فيمكننا اتمام الدليل في تلك الاحوال مع انتفاء القيد الاول وذلك يكفينا في
النقض والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والزام التسلسل اعتذر
مثبتو الاحوال عن هذا النقض بوجهين الاول ان الاحوال عندنا لا توصف

بالتماثل والاختلاف لان المثلين والمختلفين عندنا من اقسام الموجودين واذا لم يجز
وصفهما بالتماثل لم يصح ان يقول انهما مشتركة في الحالية لان هذا وصف لهما بالتماثل
في مفهوم واما انا لم يجز وصفهما بالاختلاف لم يصح ان يقال انها متباينة بالخصوصيات
لان هذا وصف لهما بالاختلاف في تلك الخصوصيات والثاني انما يلزم التسلسل في
الاحوال والبرهان انما قام على امتناع التسلسل في الموجودات لا في الاحوال التي ليست بموجودة
فقال المصنف هذان العذران باطلان اما الاول فلانا نعلم قطعا ان كل مفهومين
سواء كانا موجودين او معدومين او حالين كما زعمتم فانهما قد يشتركان في مفهوم
وقد يتمايزان بمفهوم غاية الامر انكم سميتم هذا الاشتراك اذا كانا موجودين وفي تمام
الماهية بالتماثل وهذا التمايز اذا كان بين موجودين بالاختلاف فالتماثل على
اصطلاحكم اخص من الاشتراك وكذا الاختلاف من التمايز فظهر بطلان قولكم
لا يصح ان يقال الاحوال مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل وكذا لا يصح
ان يقال انها متباينة بخصوصياتها لان هذا وصف لها بالاختلاف لانه لا يلزم من
الوصف بالوصف الاعم الوصف بالاخص واما الثاني فلانا نقول كما مر غير مرة وبرهان
التطبيق يدل على امتناع ترتب امور غير متناهية ثابتة مجتمعة في الثبوت سواء كانت
موجودات او احوالا كما زعمتم فبطل ما فرعوا عليه اعني القول بان المعدوم ثابت من
تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم فانهم اتفقوا على ان للمعدومات الممكنة قبل وجودها
ذوات واعيانا وحقايق والثابت من كل نوع من الذوات المعدومة عدد غير متناهية
ومن انتفاء تاثير المؤثر فانهم متفقون على انه لا تاثير للمؤثر في تلك الذوات لانها
ثابتة في العدم من غير سببه وانما التاثير في اخراجها من العدم الى الوجود اقول على هذا
ينبغي ان يحمل كلامه على ما قال الشارحون من ان المؤثر لا يقدر على جعل الذات ذاتا
والجوهر جوهرا والسواد سوادا والبياض بياضا الى غير ذلك من الماهيات الممكنة

ان لا معنى لحصول هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم ومن اشتغا،
سابنا حيث اتفقوا على ان الذوات كلها متساوية في كونها ذوات وانما تختلف با
بالصفات ومن اختلافهم في اثبات صفة الجنس كالجوهرية والسوادية وما يتبعها
كالحصول في الحيز التابع للسوادية مثلا انها ثابتة في حال الوجود فقط او في حال العدم
ايضا فذهب ابو اسحق بن عياش الى ان تلك الذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات
في حال العدم وان الصفات انما تحصل لها في حال الوجود وذهب الجمهور الى انها في حال
العدم متصفة بصفات الاجناس وذهب ابو يعقوب الشحام الى اتصافها في حال
العدم بصفات الاجناس وغيرها ايضا حتى التزم رجلا معدوما على فرس وعلى راسه
قلنسوة وبيده سيف ومن اختلافهم في تغاير التحيز والجوهرية زعم ابو علي الجبائي وابنه
ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار ان التحيز مغاير
للجوهرية وهي علة له بشرط الوجود وزعم ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري و
ابو اسحق بن عياش انهما صفة واحدة للسابقين ثم اختلف هؤلاء الثلثة فزعم
ابن عياش ان الجوهر حال العدم لا يوصف باحدهما ولا بغيرهما من الصفات على ما مر
من مذهبه وزعم الشحام وابو عبد الله انه يوصف حال العدم بالتحيز كما يوصف با
الجوهرية ثم اختلف فقال الشحام ان الجوهر حال العدم حاصل في الحيز وقال البصري
شرط الحصول في الحيز الوجود فهو حال العدم موصوف بالتحيز لا الحصول في الحيز
ومن اختلافهم في اثبات صفة المعدوم بكونه معدوما ذهب كلهم الى ان المعدوم
ليس له بكونه معدوما صفة الا ابا عبد الله فانه اثبت له صفة بذلك ومن اختلافهم
في امكان وصفها بالجسمية ذهب كلهم الا ابا الحسين الخياط الى ان الذوات المعدومة
لا توصف بكونها اجساما وجوزه الخياط والظاهر ان ابا يعقوب الشحام ايضا حيث
التزم رجلا على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف قال بكون هذه الاشياء

الاشياء اجساما في حال العدم ومن اختلافهم في وقوع الشك في اثبات الصانع بعد
اتصافه بالعلم والقدرة والحيوة قال بعضهم لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات
الثبوتية لم يلزم عندهم من اتصافه تعالى بالعالمية والقادرية وغيرهما كونه موجودا
قال الامام الرازي هذه جهالة لاستلزامها جواز ان يكون محال الحركات والالوان
امورا معدومة ولا يعلم وجودها الا بدليل وهو سفسطة اقول من قال منهم
باتصاف المعدوم بالصفات لا يلزم وجود تلك الصفات في الخارج بل نقول كما ان
الموصوف معدوم كذلك الصفات ايضا معدومة مثلا نقول رجل معدوم ركب
على فرس معدوم ركوبا معدوما وبيده سيف معدوم تحرك بحركات معدومة
وعلى راسه قلنسوة معدومة ذات الوان معدومة فيلزم القول بكون محال الحركات
المعدومة والالوان المعدومة امورا معدومة ولا سفسطة في ذلك انما هي في القول
بكون محال الحركات والالوان الموجودة في الخارج امورا معدومة فان المثبتين كلهم
الذهني يجوزون ان يحصل رجل كما ذكرنا فهم يجوزون اتصاف المعدوم في الخارج
بحركات والوان لا وجود لها في الخارج لكن على وجه لا يظهر الاحكام ولا يتقوم
الاثار المطلوبة ولا يلزمهم سفسطة فهذا القائل يوافقهم في جميع ذلك بينا انهم
يقولون ان الاتصاف على هذا الوجه لا يكون الا في قوة دراكة وهو لا يقول بذلك
كما مر مشروحا وعلى القول بالحال من قسمة الحال الى المعلل اي بصفة موجودة قائمة
بما هو موصوف بالحال كما لمعلل المتحركية بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك وتعلل
القادرية بالقدرة وغيره اي غير المعلل وهو ما يكون ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم
به كاللونية للسواد والعرضية للاعراض والجوهرية للجواهر والوجود عند القائل
بكونه زايدا على الماهية فان هذه احوال ليس ثبوتها لمعان قائمة بها وجوز
ابو هاشم تعليل الحال بالحال فقد نقل عنه ان الاحوال المعللة لا تكون الا في الحي

وان م

ومباينتها فان غيرها من الصفات لا توجب لمحالها احوالا ومن تعليل الاختلاف
اي اختلاف الذوات بها اي بالاحوال فانهم ذهبوا الى ان الذوات كلها متساوية
في انفسها وانما تمتاز بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها وغير ذلك مما لا فائدة
بذكره واعلم ان ادلتهم والكلام فيها وعليها كثيرة لكن لا فائدة في الاشتغال با
بيانها بعد ظهور بطلان ما هو اصلها ومبناها فلنعرض عنها ثم الوجود قد يوخذ
على الاطلاق غير مقيد بشيء اصلا لا معينا ولا مبهما اذ يجوز ان يلاحظ العقل مجردا
عنها عما عداه بالكلية ويقابله عدم مثله غير مضاف الى شيء اصلا بل ملحوظا من حيث
هو مع قطع النظر عن كل ما يغايره ومثالها من ان الوجود لا يتصور الا منسوبا الى
موضوعها وان كان غير معين وان العدم امر لا يعقل الا مضافا الى شيء مجرد دعوى
بلا دليل بل البديهة تشهد بخلافه وتفسير العدم المطلق بسلب الوجود المطلق بط
اما اولا فلانه سلب مضاف الى مفهوم الوجود فلا يكون مطلقا واما ثانيا فلانه قد تصور
مفهوم العدم مع الغفلة عن مفهوم الوجود ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود لم يتصور
ذلك وقد يجتمعان اي الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد لكن لا باعتبار ا
التقابل بل باعتبار لا يقدح في تقابلهما فانا اذا قلنا كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه
فان ذات الموضوع في هذه القضية تكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه عنوانا له
وبالوجود المطلق لانه متصور موجود في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح في تقابلهما
اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع المتقابلان في محل واحد بحسب نفس الامر اي يتصف
كل منهما في نفس الامر وههنا ليس كذلك فان اتصاف الموضوع بالوجود وان كان في
نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل وهذا النو
ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان كلا الاتصافين بحسب فرض العقل
فان الفرض العقل قد يفرض ذاتا موصوفة بالوجود والعدم معا وليس ذلك من اجتماع

من اجتماع المستحيل المتقابلين والى هذا المعنى اشار بقوله ويتقابلان اي يتقابل الوجود
والعدم معا اي مجتمعين في محل واحد فان قيل اذا كانت ماهيتها موجودة في
الذهن ومعدومة في الخارج فانها تتصف بالوجود المطلق بحسب نفس الامر لكونها
متصفة بالوجود الذهني بحسب نفس الامر وتتصف بالعدم المطلق بحسب نفس الامر لاتصا فها
بالعدم الخارجي بحسب نفس الامر فيجتمع المتقابلان اعني الوجود المطلق والعدم المطلق
في محل واحد اعني تلك الماهية بحسب نفس الامر وكذلك اذا كانت موجودة في الخارج ومعدو مة
في الذهن قلنا المراد باطلاق الوجود والعدم كما قررناه هو ان لا يضافا الى شيء بان
يقال وجود هذا او ذاك وعدم هذا او ذاك وليس المراد بالوجود المطلق هو ان يكون
موجودا باي وجود كان ذهني او خارجي وبالعدم المطلق ان يكون معدوما باي
عدم كان ذهني او خارجي اذ لا تقابل بينهما بهذا المعنى بل الوجود في الخارج يقابله العد م
في الخارج والوجود في الذهن يقابله العدم في الذهن والوجود بالمعنى الاعم اعني التحقق
ذهنيا او خارجيا يقابله العدم بمعنى ان لا يتحقق لا ذهنيا ولا خارجيا هذا ما سنح
لي في شرح هذا المقام وقد قيل في شرحه قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق و
وذلك لان العدم قد يتصور فيعرض له كون في الذهن معروض له الكون المطلق اعني
الوجود المطلق ضرورة استلزام عروض المقيد للشيء عروض المطلق لكن اعتبا ر
التقابل غير اعتبار الاجتماع وذلك لان العدم المطلق من حيث انه سلب للوجود المطلق
مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين
مغاير للآخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضا فباعتبار انه
سلب لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض له لا يقابله بل يجتمع معه وقوله يتقابلا ن
معا اي الوجود المطلق والعدم المطلق رد لما يتوهم من ان العدم المطلق لا يمكن
ان يتصور اذ لا تميز له في نفسه اصلا وتقريره انه كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق

يمكن ان يتصور معه قطعا وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق وذلك لا ينافي كونه
عدما مطلقا اقول وفيه نظر اما اولا فلان اجتماع المتقابلين بنوع من الحدهما
للآخر ليس بمستحيل وحتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الجهة انما المستحيل اجتماعهما بنوع
لمحل واحد واما ثانيا فلانه لو اجتمع الوجود والعدم في محل بان يكون موجود امعدوما
يمكن اجراء هذا العذر فيه فانا نقول العدم من حيث انه سلب للوجود مقابل له ومن
حيث ان الوجود عارض لمحله مجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للآخر فانه
اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه عارضا لمحله فباعتبار انه سلب لا يجتمع معه بل
يقابله وباعتبار انه عارض لمحله لا يقابله بل يجتمع معه واما ثالثا فلانه لو كان معنى قوله
يتقابلان معا ما ذكره لكان لفظ معا لغوا محضا وقد يؤخذ مقيدا اي منسوبا الى
امر ما فيقابله عدم مثله اي منسوب الى ذلك الامر ونفسه الى الموضوع كالافتقار والملكة
لا خفاء في ان التقابل بين الوجود المطلق والعدم المطلق تقابل السلب والايجاب
واما التقابل بين الوجود المقيد والعدم المقيد فالظاهر انه تقابل العدم والملكة لان
المتقابلين بالسلب والايجاب ان اعتبر نسبتهما الى قابل الامر الوجودي يصيران بعينهما
عدما وملكة ولا شك ان جميع الماهيات قابل للوجود اذ المراد به ما هو اعم من الخارجي
فالمراد بالحركة والملكة معناها المصطلح وقد يؤخذ اي الموضوع في العدم والملكة مطلقا
تخصيصا فان اعتبر مع ذلك كون الموضوع قابلا للامر الوجودي في ذلك الوقت اعني
وقت اتصافه بالامر العدمي فيقال لهما العدم والملكة المشهوران وقد يؤخذ نوعا
وجنسا وح اي حين ما يؤخذ نوعا او جنسا وكذا حين ما يؤخذ تخصيصا لكن
لم يعتبر قابليته في ذلك الوقت يقال لهما العدم والملكة الحقيقيان والوجود لا جنس
له بل هو بسيط ليس له جزء اصلا فكيف يكون له جنس فلا فصل له اما البساطة واما
لانه ما لا جنس له لا فصل له على ما سيأتي واما البساطة فلانه لو كان له جزء لجاز

عروض الوجود له لما قد سبق من ان الوجود لا ينافي المعقولات بل يعرض لجميعها لكن
عروضه لجزئه ح لاستلزامه ان يكون الشيء عارضا لنفسه او لا يكون العارض عينا
والجواب ان من المفهومات ما يعرض لنفسها كالكلية والمفهومية والمعلومية و
والعدم الى غير ذلك هذا وقد استدل على ان الوجود لا جنس له بانه لا مفهوم اعم منه
واعترض عليه بان كل واحد من مفهوم الممكن العام ومفهوم المخبر عنه والمفهوم ونظائرها
من المفهومات الشاملة للموجودات والمعدومات اعم من الوجود وعلى بساطة الوجود
بان اجزاءه ان كانت موجودة فاعتبار الوجود فيها اما بالجزئية وح يلزم تقدم الوجود
على نفسه بمرتبتين او بالعروض فيلزم ان يكون الشيء الذي فرض جزءا للوجود معروضا
له وان كانت معدومة وان اعتبر العدم بالجزئية لزم تقوم الشيء برفعه وان اعتبر
بالعروض لزم تقوم الشيء بما اتصف برفعه واجيب بانه منقوض بسائر المركبات
فيقال مثلا الحيوان بسيط اذ لو كان مركبا فجزءه اما حيوان او غيره ويساق الكلام
له وايضا فانا نلتزم تقوم الشيء بما اتصف بنقيضه فان البدن مثلا مركب من
من اجزاء كل واحد منها متصف بانه ليس ببدن وكذا البيت وغيره مما يتركب من اجزاء
غير محمولة ويمكن دفع الاخير بان مراده بالبساطة عدم تركبه من الاجزاء المحمولة
لتقوم دليلا على انه لا جنس له ولا فصل فالاولى ان يجاب بالتزام كون الشيء
الذي فرض جزء الوجود معروضا له ولا فساد فيه كما مر ويتكثر بتكثر الموضوعات
اي الوجود المطلق يتكثر بما صدق هو عليه من الافراد حيث تكثر الموضوعات اي
الماهيات المعروضة لها سواء كان تكثر تلك الافراد بسبب عوارض مختصة لها
او بسبب اختلاف ماهياتها بسيطة كانتا او مركبة او بسبب فصولها المنوعة لما
هو جنس لها وما قيل من ان الوجود مفهوم لا يتكثر بالفصول اذ هو بسيط بل يتكثر
بتكثر الموضوعات فان الوجود العارض للانسان غير الوجود العارض للفرس

بعد اشتراكهما في مفهوم الوجود بسبب اضافته الى الانسان والفرس ثم يرد بان ما سبق
من الدليل على تقدير صحته انما يدل على بساطة الوجود المطلق ثم لا يجوز ان يكون له
افراد مركبة مختلفة الماهيات اما بذواتها او ببعض فصولها المنوعة لما هو جنس لها
او بسيطة مختلفة الماهيات ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون افراده بسايط مختلفة الماهيات
فيكون تكثرها بذواتها لا بتكثر موضوعاتها وبقال اي الوجود المطلق بالتشكيك
على عوارضها العارضة للماهيات فانه يقال على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتاخر وعلى وجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود
غير القار بالشدة والضعف وبما غير الاشتداد والضعف اللذين ذكرنا ان الوجود
لا يقبلهما وايضا فانه في وجود الواجب اقدم واولى واشد واقوى واذا كان الوجود
مقولا بالتشكيك فليس جزءا من غيره مطلقا لا من افراده ولا من الماهيات المعروضة
لها لما سبق من ان الامر الذي لا يكون متساوي الحصول بالنسبة الى ما تحته لا يكون
جزءا منها وقد سبق ايضا ما علم من المنوع والشيئية من المعقولات الثانية وهي ما
لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر وليست متاصلة في الوجود اي ليس لها وجود خارجي
اصيل والا لكانت لها شيئية اخرى وتسلسل الموجودات الخارجية ولا شيء مطلقا ثابت
اي الشيئية المطلقة تعني مقيدا ما بعرضها ليست ثابتة في العقل لحصولها بل هي تعرض
لخصوصيات الماهيات في العقل وحاصله ان الشيئية لا تعقل غير عارض لامر بل هي ابدا
عارضة لخصوصيات المعقولة كما هو شان المعقولات الثانية **اقول** هذا مع انه مخالف
للواقع مناف لما سبق من ان الوجود قد يؤخذ على الاطلاق اذ الشيئية عبارة عن الوجود
او ما يؤول معناه اليه وان اريد ان مفهوم الشيء بالكلي ليس بموجود في الخارج اذ ليس في
الخارج الا اشيا مخصوصة فلا وجه للتوزيع والتخصيص مطلقا ليست بموجودة
في الخارج سواء كانت معقولات اولى او ثواني وايضا لا يلايم الاضراب عنه بقوله

بقوله بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات وقد يتمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول
الى عدم العلة لا غير اي لا غير عدم العلة ولا غير عدم المعلول الى عدم العلة فلو لم يكن
الاعدام متمايزة لما كان كذلك وينافي عدم الشرط وجود المشروط وصح عدم الضد
وجود الضد الاخر بخلاف باقي الاعدام فان عدم غير الشرط لا ينافي وجود المشروط
وعدم غير الضد لا يصح وجود الضد الاخر فلو لم يكن تلك الاعدام متمايزة لما اختلف
مقتضياتها واحتجت الى ان العدم نفي محض لا تحقق له ولا اشارة اليه اصلا وكل ما
هو متميز فهو متحقق ومشار اليه والجواب ان العدم محقق ذهنا ومشار اليه عقلا
قال صاحب المواقف للخلاف في تمايز المعدومات فرع الخلاف في الوجود الذهني اذ
لا تمايز للمعدومات الا في العقل فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة اختص التمايز
بالموجودات اما في الذهن او في الخارج ولم يكن المعدومات متمايزة وان لم يكن ذلك التمايز
لكونها موجودة فيه صح المعدومات الصرفة تمايز في الجملة **اقول** بيان التوزيع
بهذا الوجه مع انه مردود بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني
يقولون بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين له هم القايلون بعدم تمايزها
لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يقال ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة
في الذهن لم يكن الاعدام متمايزة اذ الاعدام بكونها موجودة في الذهن لا تخرج عن
كونها اعداما بل انما تخرج عن كونها معدومة فالاولى ان يقال في بيان التوزيع
انه لما كان التميز وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني
حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية من الثبوت الذهني ومن نفاه حكم بعدم التمايز
لعدم الثبوت اصلا ثم العدم قد يعرض لنفسه لا شك ان العدم معدوم في الخارج اذ لو كان
موجودا فيه لزم ان يكون الموصوف به اعني المعدوم موجودا في الخارج وهو
محال لكن يمكن ان يكون موجودا في الذهن بان يدركه العقل ويستحضره اياه وان لا

وان لا يكون موجودا فيه بانه لا يكون مدركا للعقل حاضرا عنده فى ذاته المصنف حيث
قال قد يعرض بلفظ قد ان العدم المطلق اي ذهنا وخارجا قد يعرض لنفسه والمراد من
عروض العدم لنفسه اتصافه به وصدقه عليه اشتقاقا لا ان يكون ماهية متحققة والعدم
قايما به قيام العرض بمحله وما نقل لبين ان العارض للعدم المطلق ليس هو نفس العدم
المطلق بل هي جزئي من جزئياته اعني العدم المضاف لموضوع بانه اذا عرض لامر جزئي من
جزئيات مفهوم يلزم عروض ذلك المفهوم الكلي ايضا لذلك الامر لان المعنى بالعروض
على ما ذكرناه هو الاتصاف ولا شك ان اتصاف امر بما هو جزئي لمفهوم يقتضي اتصاف
ذلك الامر بذلك المفهوم قطعا واذا كان ذلك المفهوم عرضيا لجزئياته لا ذاتيا لها ثم
ان هذا العدم المضاف الى العدم المطلق العارض له مقابل للعدم المطلق المعروض
من حيث انه رفعه ونوع منه من حيث انه عدم مقيد والعدم المعروض غير مقيد فيصدق
النوعية والتقابل عليه اي على العدم المضاف الى نفسه العارض لها باعتبارين كما
ذكرنا وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج اي في نفس الامر فان اطلاق
الخارج على نفس الامر كثير شايع يعني ان العقل لا يحكم بانه ارتفع المعلول كحركة المفتاح
مثلا فارتفعت العلة كحركة اليد مثلا كما يحكم بعكسه فانه يقال ارتفعت حركة المفتاح
على قياس الوجود فان العقل يحكم بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح فلا يحكم
فلا يحكم بانه وجدت حركة المفتاح فوجدت حركة اليد فكما ان وجود العلة مناط
لوجود المعلول كذلك عدمها مناط لعدمه وذلك اذا كانت العلة غير متعددة
واما اذا تعددت العلل فعدم العلل باسرها مناط بعدمه وكما ان وجود المعلول مستلزم
لوجود علة تامة من غير ان يكون سببا له كذلك عدمه مستلزم لعدم علله باسرها من غير
من غير ان يكون سببا للعدم شي منها وان جاز في الذهن يعني ان عدم المعلول وان
لم يكن علة لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة له في الذهن بان يكون علم

عدم المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل بعدم المعلول على عدم العلة على انه
اي الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان اني وبالعكس اي الاستدلال بعدم
العلة على عدم المعلول برهان لمي الحد الاوسط في البرهان لا بد وان يكون علة
لحصول التصديق بالحكم الذي هو المط والا لم يكن برهانا على ذلك المط فان كان
مع ذلك علة ايضا لثبوت ذلك الحكم في الخارج فالبرهان لمي والا فاني سواء كان
الاوسط معلولا لثبوت الحكم في الخارج او لا والاول يسمى دليلا والثاني لا يختص باسم
وانما سميا بلم وان لان اللمية هي العلية والانية هو الثبوت وبرهان لم يفيد علة
للحكم ذهنا وخارجا والاني انما يفيد ثبوت الحكم في الخارج واما ان علته ماذا فهو لا
يفيد ذلك فيسمى باسم ان الدال على الثبوت فان قيل قد اورد الشيخ في برهان الشفا
فصلا لبيان ان العلم اليقيني بكل ما له سبب انما يكون من جهة العلم بسببه فعلى
هذا لا يكون برهان الان برهانا لان كون النتيجة يقينية معتبرة في حد البرهان
وعلى ما ذكره لا يحصل اليقين الا اذا استدل بالسبب اقول قد اخذ الشيخ
في هذه الدعوى بدين نشا الاشتباه من الغفول عنهما احدهما انه قال بكل ما له
سبب اورد في الفصل المذكور كلاما بهذه العبارة وهو ان الشي اذا كان له
سبب لم يتيقن الا من سببه فان كان الاكبر للاصغر لا بسبب بل للذات لكنه ليس بين
الوجود له والاوسط كذلك للاصغر الا انه بين الوجود للاصغر ثم الاكبر بين الوجود
للاوسط فينعقد برهان يقيني ويكون برهان ان فليس برهان لم الى هنا كلامه فظهر
من هذا انه ان لم يكن لثبوت الحكم في الخارج سبب يمكن ان يقام عليه برهان اني ماخوذ
من سبب الحكم او من امر اخر والشيخ لا ينفي ذلك كل يقينية والثاني ان مراده باليقين
في هذه الدعوى هو اليقين الدايم وصرح بذلك في جواب سوال اورده على نفسه حيث
قال ان قال القايل اذا رأينا صنعة علمنا ضرورة ان لها صانعا ولم يكن ان يزول عنا هنا

التصديق وهو استدلال بالمعلول على العلة فالجواب ان هذا على وجهين اما جزئي كقولك
هذا البيت مصور وكل مصور فله مصور واما كلي كقولك كل جسم مؤلف من هيولي و
وصورة وكل مؤلف فله مؤلف فاما المثال الاول وهو ان هذا البيت له مصور
فليس مما يصح به اليقين الدائم لان هذا البيت مما يفسد ويزول الاعتقاد الذي
كان انما يصح مع وجوده واليقين الدائم لا يزول وكلامنا في اليقين الدائم الكلي واما
المثال الاخر فليس المؤلف فيه هو الحد الاكبر بل ان له مؤلفا وهذا هو محمول على الاوسط
فانك لا تقول المؤلف مؤلف بل ذو مؤلف والمؤلف علة لوجود ذي المؤلف للجسم واذ
كان جزء من ذي المؤلف وهو المؤلف علة للمؤلف فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة
فقد بان ان الحد الاكبر في الشيء المتيقن اليقين الحقيقي لا يجوز ان يكون علة للاوسط
على انه يكون فيه جزء هو علة للحد الاوسط واعتبار الجزء غير اعتبار الكل فان المؤلف
شيء وذا المؤلف شيء اخر فان ذا المؤلف هو بعينه محمول على المؤلف واما المؤلف
فيجب ان يكون محمولا الى هذا كلامه وبهذا يظهر ان ما قيل ان مراد الشيخ ان ذا السبب
اي الممكن اذا لم يكن محسوسا لا يحصل العلم اليقيني بوجوده بعينه الا من جهة علمه وان
وجود المعلول لا يدل على وجود علة معينة بل على وجود علة ما مناف لكلام الشيخ
لانه صرح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما ليس استدلالا بالمعلول على
العلة بل هو استدلال بالعلة على المعلول وذكر في الاشارات هذه العبارة واعلم
انه لا سواء قولك الاوسط علة لوجود الاكبر في الاصغر وهذا مما يغفلون عنه
يجب ان يعلم انه كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر لوجود الاكبر في الاصغر
ومثله المصنف في شرح قوله العالم مؤلف وكل مؤلف فان الاوسط وهو المؤلف
وان كان معلولا للاكبر وهو المؤلف فانه علة لوجود الاكبر في الاصغر
وهذا البرهان لمي ليس باني وهذا الكلام ايضا صريح في ان الاستدلال

لوجود الاكبر مطلقا او معلول له مطلقا وقوله انه علة او معلول

الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما استدلال بالعلة على المعلول برهان لمي
وبالعكس اني لا يجري بطايل لان الكلام في ان هذا ليس استدلالا بالمعلول
على العلة بل بالعكس ثم قال وفرقوا بينهما بان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم
بمعلول معين لا يستلزم الا العلم بعلة ما قلنا لو اطلقوا على الاستدلال
بوجود معلول معين على وجود علة ما انه استدلال بالمعلول على العلة كانت ذلك
بناء على ظاهر الامر وما يبدو في بادي الراي وبعد سطوع الحق من افق البرهان
لا اعتداد بامثاله واشار الى اعتبار القيدين جميعا حيث ذكر كلامنا بهذه العبارة
فقد حصل من هذا ان برهان الان يعطي في مواضع يقينا دائما واما فيما له
سبب فلا يعطي اليقين الدائم بل ربما لا سبب فاذا تقرر هذا فنقول الاستدلال
بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي لان عدم العلة كما انه علة لعدم المعلول
في الذهن علة له في نفس الامر ايضا والاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة
برهان اني لان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس الامر وان كان علة له في الذهن
فان قيل علة عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج لان اتصاف
الشيء بالعلية في الخارج فرع تحققه فيه فيكون في الذهن لان ما في نفس الامر اما في
الخارج او في الذهن ولما انتفى ههنا الاول تعين الثاني واذا كان اتصاف عدم
العلة بالعلية ايضا في الذهن فلا فرق بين العدمين في ذلك قلنا اللوازم
تنقسم الى ثلثة اقسام لوازم الماهية وهي ما يكون المنشا لزومها الذات من غير
ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه ولوازم الوجود الخارجي وهي ما يكون
المنشا فيه الوجود الخارجي ولوازم الوجود الذهني وهي ما يكون منشا اللزوم
فيه الوجود الذهني والعلية من اللوازم فالمراد بالعلة في الذهن ما يكون منشا
العلية وجود العلة في الذهن ومن هذا القبيل عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة

والمراد بالعلة في نفس الامر ما يكون منشأ العلية فيه نفس ذات العلة من غير ان
يكون لاحد الوجودين فيه مدخل وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول
من هذا القبيل ولا يقدح في ذلك ان عدم العلة لا يتحقق الا في الذهن فانه وان
لم يتحقق الا في الذهن لكن العقل يجرده النظر عن تحققه في الذهن ويحكم بانه علة
لعدم المعلول بخلاف عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة فان حكم العقل
انه وجد عدم المعلول في الذهن فوجد عدم العلة فيه فالعلية انما هي لوجود
عدم المعلول في الذهن بالنسبة الى وجود عدم العلة فيه لا لنفس عدم المعلول
بالنسبة الى نفس عدم العلة والاشياء المترتبة في العموم والخصوص وجودا ان كانت
في العموم والخصوص عندنا نعني جزئين بينهما عموم وخصوص مطلقا بحسب التحقق
كالحيوان والناطق مثلا فان الاعم وجودا منهما كالحيوة اخص عدما والاخص
وجودا كالناطق اعم عدما لان كل عدم الاعم وجودا عدم الاخص وجودا وقد يعدم
الاخص وجودا ولا يعدم الاخص وجودا من حمل العموم والخصوص في الصدق لا في
الوجود يحتاج الى التكلف في تصحيح قوله وجودا او عدما ويصير المسئلة من المسائل
المشهورة في علم المنطق وهي ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص ثم اعترض
بعضهم على ما ذكر بان هذه القاعدة بالامور العامة كالممكن العام والشيء والموجود
فانها اعم من الانسان ونظايره واعم من نقايضها الصادقة بتعاكس منها العموم
في العدم وهو سؤال مشهور للكاتبي اورده نقضا على تلك المسئلة مذكور مع جوابه
في كتب المنطق وقسمة كل منهما الى الاحتياج والغنى منفصلة حقيقية دائرة
بين النفي والاثبات لا يتصور فيها اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان وجود
الشيء اما ان يكون بغير ذلك الشيء اولا والاول هو المحتاج والثاني هو الغني و
وكذا الكلام في العدم واذا احمل الوجود او جعل رابطة الوجود على قسمين وجود

وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لغيره والاول يكون محمولا على ذلك الشيء ويسمى ذلك
التصديق بسيطا والثاني يكون رابطة بين هذا الشيء وغيره وهذا الشيء يكون محمولا
وذلك الغير ويسمى ذلك التصديق مركبا ويسأل عنه بهل المركبة وعلى التقديرين يثبت
مواد ثلث اي يكون بين المحمول والموضوع نسبة ثبوتية لا بد لتلك النسبة في نفس الامر
من كيفيات يسمى تلك الكيفيات موادا ان اعتبرت في انفسها ويسمى جهات ان اعتبرت
في التعقل دالة على وثاقة الرابطة وضعفها وهي الوجوب والامتناع والامكان
لان كيفية نسبة المحمول الى الموضوع ان كانت هي استحالة الانفكاك فالمادة هي
الوجوب ككيفية نسبة الحيوان الى الانسان وان كانت هي استحالة الثبوت فالمادة
هي الامتناع ككيفية نسبة الحجر الى الانسان او لا هذا ولا ذاك فالمادة هي الامكان
ككيفية نسبة الكتابة الى الانسان والوجوب والامتناع يدلان على وثاقة الرابطة
والامكان على ضعفها لكن الوجوب يدل على وثاقة النسبة التي هي عارض لها والا
والامتناع يدل على وثاقة ما يقابل النسبة التي هي مفروضة وكذا العدم يعني عدم
الشيء في نفسه وعدم الشيء عن غيره والاول يكون محمولا والثاني رابطة وعلى التقديرين
يكون النسبة ولا يخرج عن المواد الثلث اقول المحمول اذا نسب الى الموضوع فلا بد
من رابطة بينهما وتلك الرابطة اما الوجود وح يكون القضية موجبة والنسبة ثبوتية
سواء كان المحمول هو الوجود او مفهوما سواه واما العدم وح يكون القضية سالبة
والنسبة سلبية سواء كان المحمول هو العدم او مفهوما سواه وعلى التقديرين
مواد ثلث بالبيان السابق بعينه آنفا فالاولى ان يطرح من البين ذكر كون
الوجود محمولا وكذا ذكر كون العدم محمولا اذ لا فائدة في ذكرهما اذ مدار الامر
على ان الرابطة اما الوجود حتى يكون القضية موجبة واما العدم حتى يكون سالبة
ولا مدخل في ذلك لخصوصية المحمول انها نفس الوجود او العدم او مفهوم غيرها

اللهم الا ان يقال اذا كان المحمول احد هذين المحمولين اعني الوجود او العدم لا حاجة
الى ما يربطها بالموضوع والمصنف خالف اصطلاح القوم من جهتين الاولى ان
الجهة عندهم هو حكم العقل بكيفية النسبة سواء كان مطابقا للواقع ولم يوافق
الجهة المادة لاتحادها بحسب الذات واختلافهما بحسب اعتبارهما في انفسهما واعتبارها
متعلقة والثانية ان المادة على راي متاخري المنطقيين عبارة عن كل كيفية
كانت لنسبة المحمول الى الموضوع ايجابا كان او سلبا وعلى راي قدمائهم ليست كيفية
كل نسبة بل كيفية النسبة الايجابية ولا كل كيفية نسبة ايجابية في نفس الامر بل كيفية النسبة
الايجابية في نفس الامر بالوجوب والامكان والامتناع وما ذكره المصنف يخالف الراي
القديم حيث اثبت المادة في النسبة السلبية وراي المتاخرين ايضا حيث خصها
بالكيفيات الثلث واعلم ان الوجوب والامكان والامتناع التي يبحث عنها في
هذا الفن بعينها هي التي جهات القضايا لكن في قضايا مخصوصة محمولها وجود الشيء
في نفسه فاذا اطلق الواجب والممتنع والممكن في هذا الفن اريد بها الواجب الوجود
والممتنع الوجود والممكن الوجود وصرح في كلام المصنف بما يدل على ان الوجوب اعم من
وجوب الوجود ووجوب العدم وكذا الامتناع وزعم صاحب المواقف انها
غيرها والا لكانت لوازم الماهية واجبة والجواب انه ان اراد كون اللوازم واجبة
الوجود في انفسها فالملازمة ممنوعة وان اراد كونها واجبة الوجود لذوات
الماهيات فبطلان التالي ممنوع فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية وهذا ليس
بمحال فان الزوجية واجبة الثبوت للاربعة انما المحال ان يكون الزوجية واجبة
الوجود في نفسها لا ان يكون واجبة الثبوت لغيرها والبحث في تعريفها كالبحث
اي البحث في تعريف هذه الثلاثة كالبحث في تعريف الوجود يعني كما ان الوجود بديهي
والتعريفات التي ذكروها له بحسب اللفظ اذ فيه دور كذلك هذه الثلاثة

هذه الثلاثة غنية عن التعريف اذ كل احد يعرف معاني هذه الالفاظ من غير افتقار الى فكر
والتعريفات التي ذكروها لهذه الثلاثة بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذ كل منها مشتمل
على دور وظاهر اذ عرفوا الوجوب اي وجوب المحمول الذي هو الوجود او غيره للموضوع
بامتناع انفكاكه عنه او بعدم امكان انفكاكه عنه وعرفوا كلا من امتناع الانفكاك
وعدم امكان الانفكاك بوجوب الانفكاك فيكون دورا وكذا كل من الامكان
والامتناع وقد يوجد تلك الثلاثة ذاتية اي بحسب الذات فيكون القسمة اي قسمة
كيفية نسبة المحمول الى الموضوع الى هذه الثلاثة قسمة حقيقية لا يمكن الاجتماع بين الاقسام
الثلاثة لا في الصدق ولا في الكذب بل يكون الصادق ابدا منها واحدا وذلك لان نسبة كل محمول
سواء كان وجودا او غيره الى موضوعه سواء كانت النسبة ايجابية او سلبية لا يخلو ذات
الموضوع اما ان تقتضي تلك النسبة اولا وعلى الثاني اما ان تقتضي نقيض تلك النسبة
اولا والاول هو الوجوب والثاني هو الامتناع والثالث هو الامكان ويحتمل قسم رابع
وهو ما يكون ذات الموضوع مقتضيا بعين النسبة ونقيضها ايضا حتى يكون القسمة
على هذا الوجه ذات الموضوع اما ان لا تقتضي شيئا من النسبة ونقيضها او نقيضهما
معا او تقتضي النسبة دون نقيضها او بالعكس فيخرج ابادي النظر من بديهة العقل
لان اقتضاء احد النقيضين يقتضي المنع عن الاخر والمنع عن الاخر يستلزم عدم
اقتضائه ولو كان مقتضيا لهما لم يكن مقتضيا لهما هف ولا يخرج ذلك عن كونه حصرا
عقليا لجزم فيه بالانحصار نظرا الى مجرد مفهوم القسمة وان جعل مما يحتاج الى امر
خارج عن مفهومها من تنبيه او استدلال كان مع ذلك مقطوعا به بلا ريبة وكونه
مدرها بما مر فلا يهمنا فان قيل فعلى هذا الواجب ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده ويلزم
على مذهب الحكماء ان لا يكون ذات الباري تع واجبا لان وجود الواجب عين ذاته
والشيء لا يقتضي نفسه ولان الاقتضاء يقدم على نفسه قلنا الوجوب له معنيان ما ذكره وهو صفة

للذات بالقياس الى الوجود والثاني صفة للوجود وهو ان لا يكون من غيره فيكون
مستغنيا عما سواه وعلى مذهبهم يكون ذات الباري تع واجبا بالمعنى الثاني فان قيل
قسمة الذات الى الاقسام الثلثة الواجب والممكن والممتنع قسمة حقيقية لا يخرج منها
لان الذات اما ان تقتضي الوجود او العدم او لا هذا ولا ذاك وذات لو لم يكن
من القسم الاول على ما ذكرت لوجب ان يكون من القسمين الاخرين لامتناع الخلو
تع عن ذلك علوا كبيرا قلنا هذا قسمة الذات بالقياس الى الوجود والعدم ولا
ولا يتصور الا فيما له ذات مغاير لوجوده وذات الباري تع عين وجوده فهو خارج
عن المقسم فان قيل الحكماء قد قسموا الموجود الى ما يقتضي ذاته وجوده وهو الواجب
والى ما لا يقتضي ذاته وجوده وهو الممكن فاذا لم يكن ذات الباري تع من القسم
الاول فاي شيء يكون من هذا القسم قلنا هذا تقسيم للموجود بحسب الاحتمال العقلي
وقد صرح الشيخ بذلك في الهيات الشفاء حيث قال ان الامور التي تدخل في الوجود تحتمل
في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده
وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء هو في حيز الا
الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده انتهى كلامه وعلى مذهب
الحكماء لا يكون هذا القسم الا ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده موجودا وان كان
محتملا عند العقل في بادي الراي وما يقال ان الوجود الذي هو عين ذات الباري
هو الوجود الخاص والوجود المطلق عارض له اذ هو غيره فيكون الوجود الخاص
الذي هو عينه مقتضيا للوجود المطلق وهو المراد من قولهم ان وجوده مقتضى
ذاته فليس بشيء لان معنى اقتضاء الذات للوجود ان تقتضي الذات كونه موجودا
لا ان تقتضي كونه فردا من افراد الوجود فان الواجب ما تقتضي ذاته كونه موجودا
كما ان الممتنع تقتضي ذاته كونه موجودا كما ان الممتنع ما تقتضي ذاته كونه معدوما والممكن ما

والممكن ما لا تقتضي ذاته كونه موجودا ولا كونه معدوما فاقتضاء الوجود الخاص الوجود
المطلق بان يكون فردا من افراده لا يكون وجوبا اذ لو كان الواجب ما تقتضي ذاته
ان يكون وجودا لكان الممتنع ما تقتضي ذاته ان يكون عدما فيلزم ان يكون موجودا
لا وجودا وما تقتضي ذاته ان يكون معدوما لا عدما كاجتماع النقيضين وشريك
الباري مثلا في القسم الممكن اذ لا مجال لقسم آخر لا يقال نختار ان الواجب ما تقتضي ذاته
الوجود اعم من ان يكون موجودا وكذا الممتنع ما تقتضي ذاته العدم اعم من ان يكون معدوما
او عدما لانا نقول قد مر ان هذه المفهومات الثلث اعني الوجوب والامكان والامتنا
جهات قضايا مخصوصة محمولاتها الوجود والوجوب كيفية النسبة في قولنا هذا موجود
بالضرورة والمحمول في القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الموجود والوجود معا حتى يكون
الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات لثبوت احدهما لا على التعيين وعلى هذا القياس
حال الامتناع وايضا يلزم على هذا ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا لذاته والعدم
الخاص ممتنعا لذاته واجيب عن هذا بانه انما يلزم ذلك ان لو كان الوجود الخاص
للممكن مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص للممكن يفتقر الى علة فيكون
عارضة مفتقرا اليها فيكون الوجود المطلق مفتقرا الى امر مغاير للوجود الخاص
فلا يكون واجبا لذاته وفيه نظر لان الوجوب له معنيان على ما مر احدهما صفة للوجود
بمعنى استغنائه عن الغير والثاني صفة للذات بالقياس الى الوجود بمعنى اقتضاء
الذات للوجود ومقصود السائل انه يلزم ان يكون الوجود الخاص للممكن و
واجبا بالمعنى الثاني وحاصل الجواب انه ليس واجبا بالمعنى الاول فاين هذا
من ذلك لا يقال المراد من قال ان الوجود الخاص الذي هو عين ذات الباري
مقتض للوجود المطلق اي ذات الباري وجود خاص يقتضي كونه موجودا
بالوجود المطلق لا انه يقتضي كونه فردا من افراد الوجود المطلق لانا نقول

٤

يلزم ح ان يكون ذات الباري موجودا بوجودين وانه تحصيل الحاصل ولكن يمكن
الجواب بان الاتصاف بالوجود المطلق في ضمن الاتصاف بالوجود الخاص
ولا محذور فيه فان الجسم اذا اتصف بنوع من البياض كان متصفا بمطلق
البياض في ضمنه قطعا فان ذات الباري على هذا التقدير يكون متصفا بالوجود
المطلق اشتقاقا ولكن لا اتصافه بالوجود الخاص بل لا اتصاف هناك اذ هو
عينه فان اجيب بان الوجود الخاص عنده ذاته لا وجوده وانما وجوده هو الوجود
المطلق وذاته الذي هو وجود خاص موجود بالوجود المطلق فلا يلزم كونه
موجودا بوجودين وانما اللازم كون الوجود الخاص موجودا بالوجود المطلق
ولا محذور فيه قلنا فح يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير لماهيته غاية الا
الامر ان تلك الماهية وجود خاص وح يفوت ما هو المقصود لهم من اثبات
كون ذات الباري تع عين الوجود وهو ان يكون ذات الباري تع في اعلى
مراتب الموجودية ولنورد لبيان ذلك مقالة لبعض المحققين وهي هذه مراتب
الموجودات في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلث لا مزيد عليها ادناها الموجود
بالغير الذي يوجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود مغاير لذاته وموجد مغاير اى
لهما فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن في نفس الامر انفكاك الوجود
عنه ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور كلاهما
ممكن وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود
غيره اي الذي يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا
الموجود له ذات ووجود مغاير لذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته
لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور مح والتصور ممكن وهو حال
الواجب الوجود تع على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات

بالذات بوجود هو عينه اي الذي وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود مغاير
ذاته فلا يمكن تصور الانفكاك وتصوره كلاهما محال ولا يخفى على ذي مسكة ان لا مرتبة
في الوجودية اقوى من هذه المرتبة الثالثة التي هي حال الواجب عند جماعة ذوي بصا ر
ثاقبة وانظار صائبة وان اردت مزيد توضيح لما صورنا في المراتب الثلث في الموجودية
فاستوضح الحال فيما نورده في هذا المثال وهو ان مراتب المضيء في كونه مضيئا ثلث ايضا
الاولى المضيء بالغير اي الذي استفاد ضوء من غيره كوجه الارض الذي استضاء
بمقابلة الشمس فههنا مضيء وضوء مغاير له وشيء ثالث افاده الضوء الثانية المضيء بالذات
بضوء هو غيره اي الذي يقتضي ذاته ضوءه بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض
اقتضاؤه الضوء فهذا المضيء له ذات مغايرة لذاته الثالثة المضيء بالذات بضوء هو عينه
كضوء الشمس مثلا فانه مضيء بذاته لا بضوء زائد على ذاته فهذا اعلى واقوى ما يتصور
في كون الشيء مضيئا فان قيل كيف يوصف الضوء بانه مضيء مع ان معنى المضيء كما
يتبادر الى الاوهام ما قام به الضوء قلنا ذلك المعنى هو الذي يتعارفه
العام وقد وضع لفظ المضيء في اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا الضوء
مضيء بذاته لم نرد به انه قام به ضوء آخر صار مضيئا بذلك الضوء بل اردنا به ان ما كان
حاصلا لكل واحد من المضيء بغيره والمضيء بضوء هو غيره اعني الظهور على الابصار
بسبب الضوء فهو حاصل للضوء في نفسه بحسب ذاته لا بامر زائد على ذاته بل الظهور في
الضوء اقوى واكمل فانه ظاهر بذاته ظهورا لا اضاءة فيه اصلا ومظهر لغيره على حسب قابليته
الظهور واذا انكشف لك حال هذه المراتب الثلث في الامر المحسوس فقد علمتها حالها
في الامور المعنوية المعقولة ومن البين كما يشهد به بديهة العقل ان واجب الوجود
تع يجب ان يكون في اعلى مراتب الموجودية لا يمكن انقلابها يعني لا يمكن انقلاب
احد هذه الموجودات الثلث الى الآخر بمعنى ان يزول احدها عن الذات ويتصف

الذات بالآخر فكان الخبير الواجب بالذات مثلا ممكنا بالذات وبالعكس وذلك
لان ما بالذات يمتنع ان يزول وقد يوخذ الاولان اى الوجوب والامتناع باعتبار
الغير وح يكون القسمة مانعة الجمع بينهما لاستلزام اجتماعهما فى ذات واحدة
اجتماع الوجود والعدم فيه دون الخلو لانتفائهما عن كل من الواجب بالذات
والممتنع بالذات يمكن انفكاكهما اذ الواجب بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا بالغير
وكذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا بالغير ومانعة الخلو بين الثلثة
اي الامكان الذاتي والوجوب والامتناع كليهما بالغير فى الممكنات اذ الامكان
لازم للممكن مع امتناع خلوه عن احد الباقيين لانه لا يخلو الحال عن وجود علته
او عدمها وليست مانعة الجمع لجواز الجمع بين الامكان الذاتي واحد الباقيين
اقول هذه القسمة المثلثة يكون قسمة للشيء الحقيقي والحقيقية ويشترك
الوجوب والامتناع فى اسم الضرورة وان اختلفا فى السلب والايجاب فان الوجوب
عبارة عن ضرورة ايجاب المحمول للموضوع والامتناع عن ضرورة سلب المحمول عن
الموضوع فانا اذا قلنا ذات الباري تعالى موجود بالوجوب كان معناه ان الوجود
ضروري الثبوت له واذا قلنا شريك الباري موجود بالامتناع كان معناه
ان الوجود ضروري السلب عنه وكل منهما يصدق على الآخر اذا اخذا بلا وفى المضاف
اليه يعني اذا اضيف الوجوب الى الوجود والامتناع الى العدم او عكس ح يصدق
كل منهما على الآخر فيمراده تصادق ما اشتق منهما فان كل ما هو واجب الوجود
فهو ممتنع العدم او بالعكس وكذا كل ما هو واجب العدم ممتنع الوجود وبالعكس واما
حمل احدهما على الآخر وكان يقال الوجوب بالوجود هو امتناع العدم فليس يصح الا ان
يقصد به المبالغة في استلزام كل منهما الآخر وذلك لان وجوب الوجود كيفية
نسبة الوجود الى الماهية وامتناع العدم كيفية نسبة العدم الى الماهية وهاتان النسبتان

متغايرتان ذاتا وكذا كيفيتاهما فلا يتصادقان حقيقة بل يتلازمان
ويتعاكسان اقول ان اراد تصادق الوجوب المطلق والامتناع المطلق
حتى يقال انهما كيفيتان لنسبتين متغايرتين بل انما اراد تصادق وجوب الوجود و
امتناع العدم ماخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا اليه وهما وصفان لذات و
احد متصادقان كالمشتقين منهما فانا اذا قلنا اكرام اعدائه زيد اهانة اوليائه
ان هذا الحمل ليس يصح لان الاكرام وصف للاعداء والاهانة وصف للاولياء
وهما متغايران وقد يوخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين يعني الطرف
المخالف فمع الضرورة الاخرى يعني ضرورة الجانب الموافق والامكان الخاصي
ممكن الوجود بالامكان العام اعم من الواجب والممكن بالامكان الخاصي وممكن العدم
بالامكان العامي اعم من الممتنع والممكن بالامكان العام فيل اراد بعموم الامكان عموم
ما اشتق منه لماهيات العالي امتناع الحمل اقول فيه انفصال من الكلام وانما
نسب الى العام لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى فانهم يفهمون من الممكن الوجود
ما ليس بممتنع الوجود وبما ليس بممكن الوجود الممتنع الوجود وكذا يفهمون من الممكن
العام ما ليس بممتنع العدم وبما ليس بممكن العدم الممتنع العدم فقد جعلوا الامكان
مقابلا لضرورة الطرف المخالف ثبوتيا او سلبيا وبذلك السلب والحكماء
لما وجدوا الامكان يستعمل في سلب الضرورة وكان المادة التي لا يكون احد من
جانبيها ضروريا احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذه المادة بالامكان فكان
هذا امكانا خاصيا وقد يسمى خاصا والاول عاميا ايضا لكونه اعم منه مطلقا وقد
يوخذ بالنسبة الى الاستقبال يعني جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي
والحال نظرا الى ان الممكن الحقيقي المتصف بمراد الامكان لا ضرورة في شيء من طرفيه
اصلا ولا شك ان كل ما ينسب الى الماضي او الحال فانه لا يخلو عن ضرورة ما في وجوده

لان الوجوب عبارة عن ضرورة المحمول الى الموضوع والامتناع عبارة عن ضرورة سلبه

أو عدمه واقلها الضرورة بشرط المحمول اذ لا بد من تعين وجوده او عدمه في احد
الزمانين وان لم يكن معلوما لنا بعينه واما اذا نسب الشيء الى الزمان المستقبل فانه
لا يتعين انه يوجد فيه او لا يوجد فيه لا في علمنا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا وذلك
لان تعين احد طرفيه في ذلك الزمان موقوف على حضوره ولانه لا تعين هناك بايجاب
الذات لان الكلام في الممكنات ولا بايجاب الغير لعدم حصوله بعد ورد بان هذين
الوجهين انما يدلان على عدم تعين احد الطرفين في الحال وذلك لا ينافي تعينه في الا
في الاستقبال استقبال لانا نقول الحوادث مستندة الى علل تجب بها وتمتنع دونها
فان انتهت سلسلة العلل اليها في المستقبل تعين وجودها والا تعين عدمها ثم ان
بعض من اعتبر الامكان الاستقبالي اشترط في كون الوجود ممكنا في زمان الا
الاستقبال العدم في الحال لان الشيء اذا كان موجودا في الحال كان وجوده ضر
ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا ورد عليه بان ضرورة وجوده في
الحال لا تنافي امكان عدمه في الاستقبال وايضا لو وجب اشتراط عدمه في الحال
لئلا يكون ضروري الوجود لوجب اشتراط وجوده في الحال وايضا لئلا يكون
ضروري العدم فوجب ان يكون في الحال موجودا ومعدوما معا ونقول كما
ان الوجود يخرج الى جانب الوجود ويشترط الخلو عنه كذلك العدم يخرج الى
جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين واشار
المصنف الى الاول بقوله ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان وقيل
الظاهر ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود
وطريانه في الاستقبال وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث
العدم فلا يلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب
العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه بشرط الوجود في الحال من غير لزوم

لزوم محال والثلثة اعتبارية لصدقها على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق
عليه انه ممتنع الوجود واجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود
والعدم واذا صدقت هذه الامور على المعدوم يجب ان لا تكون متحققة في الا
الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود واعترض عليه بان صدق الشيء
على المعدوم لا يقتضي ان يكون عدميا فان انتفاء بعض جزئيات مفهوم لا ينافي
كونه وجوديا يوجد منه بعض الجزئيات كما في ساير الكليات الوجودية ولا استحالة
في صدق فرد معدوم لمفهوم وجودي بمعنى صدقه عليه فان الفرد المعدوم للانسان
يوصف بمفهوم الانسان من غير لزوم محال نعم لو لم يصدق الشيء الا على المعدوم لوجب
كونه عدميا وليس الامر ههنا كذلك لصدقها على الموجودات ايضا فان الواجب
ثم يصدق عليه انه واجب الوجود وممتنع العدم والموجود الممكن يصدق عليه انه
ممكن الوجود والعدم واستحالة التسلسل يعني لو كانت هذه الامور متحققة في الا
الاعيان فاتصاف ماهياتها بوجوداتها لا بد من احد هذه الامور وينتقل الكلام
اليه ويلزم التسلسل وهو محال اقول انما يلزم التسلسل ان لو كانت هذه الامور
الثلثة باجمعها موجودة في الخارج اما اذا كان بعضها موجودا فلا يلزم التسلسل
سلمنا لكن نختار ان الوجوب موجود وقولنا فاتصاف ماهيته بوجوده لا بد من احد
هذه الامور قلنا نختار ان اتصاف ماهيته بوجوده بالامكان لكن الامكان
ليس بموجود في الخارج حتى يلزم التسلسل في الموجودات الخارجية لا يقال يحتمل ان يكون
قوله واستحالة التسلسل اشارة الى ضابطة ذكرها صاحب التلويحات وهو ان كل ما
تكرر نوعه اي يكون اي فرد يفرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون من نوعه تارة
تمام حقيقته محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق
يلزم ان يكون اعتباريا لئلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة كالقدم والحدوث

والبقاء والموصوفية واللزوم والتعقل والوحدة ونحو ذلك فان الامكان مثلا
لو كان موجودا لكان ممكنا وننقل الكلام الى امكانه ويلزم التسلسل في الامور المترتبة
الموجودة معا وهو محال لانا نقول لا يمكن اجراؤه في الامتناع اذ لا يمكن ان يقال
لو كان الامتناع موجودا لكان ممتنعا وفي اجرائه في الوجوب نقول لا نم ان الوجوب ب
لو كان موجودا لكان واجبا وان بين الملازمة بانه لو كان ممكنا لزم امكان
الواجب لما سيأتي ايضا ولو كان الوجوب ثبوتيا اي موجودا في الاعيان لكان
ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن وان كان
الوجوب ممكنا لزم امكان الواجب بيان الملازمة من وجوه الاول ان الوجوب
لو كان ممكنا والواجب انما يجب به فهو اولى بان يكون ممكنا والجواب انا لا نم
ان الوجوب امر يجب به الواجب بل هو عين كونه واجبا فليس ثمه علة ولا معلول
حتى يكون المعلول اولى بالامكان من علته الثاني انه لو كان في ذاته جايز الزوا ل
كان الواجب ايضا جايز الزوال لان زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده
جاز ان يزول وجوده فكان ممكنا والجواب انه ان اراد بزوال الوجوب انعدامه
بعد كونه موجودا في الاعيان فلا نم انه لو كان ممكنا لكان جايز الزوال بهذا
المعنى فان من الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان وذلك لا ينافي امكانه
ولا يستدعي وجوبه وان اراد بزوال الوجوب عدمه مطلقا فلا نم قوله لان زوال
الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده فان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم عدم
اتصاف الواجب بها حتى يلزم ان لا يقتضي ذاته وجوده فان الصفات قد يكون
عدمية مع اتصاف الموجودات بها في نفس الامر بل في الخارج ايضا نعم عدمها بعد
كونها موجودة يستلزم ذلك اقول فيه نظر لان الكلام على تقدير كون
الوجوب من الامور العينية لا من الامور الاعتبارية ولا شك ان الامور العينية

العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها ولو جوزنا ذلك لزمنا
ان يجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم ومتحركا بالحركة المعدومة الى
غير ذلك وذلك سفسطة ظاهرة البطلان والحق في الجواب ان يقال لا اذا كان
الوجوب موجودا وذات الواجب كما تقتضي وجوده بنفسه تقتضي وجود وجوبه
ايضا فالوجوب وان كان جايز الزوال بالنظر الى ذات وجوبه لكونه ممكنا
بالذات بالنظر الى ذات الواجب فلا يلزم جواز زوال الوجوب بالنظر الى ذا ته
اذ لا يجوز خلو الذات عن الوجوب وانما يلزم لو لم تقتض ذات الواجب
وجود الوجوب الثالث ان الوجوب صفة لازمة لذات الواجب ولا شك ان
عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فلو امكن عدم الوجوب لامكن عدم الواجب
ضرورة امكان عدم الواجب ضرورة امكان الملزوم ملزوم لامكان لازمه
واذا امكن عدم الواجب ممكنا والجواب ان الوجوب سواء كان موجودا او معدو وما
لازم لذات الواجب فلا يكون عدمه ملزوما لعدم الواجب اقول يرد عليه
ما فرض ان ذلك التصور بعد فرض كون الوجوب من الامور العينية والصواب
ان يمنع استلزام امكان الملزوم لامكان اللازم فان عدم المعلول الاول
ممكن لذاته ولازم على عدم الواجب محال لذاته وبوجه اخر لو كان الوجوب
موجودا لكان ممكنا لما ذكرنا فيحتاج الى سبب متقدم بالوجود والوجوب
ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا واجبا بالذات او بالغير لم يصلح سببا نفس
لوجود شيء اخر فذلك الوجوب ان كان هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه
وان كان غيره نقلنا الكلام اليه وتسلسل وايضا لو كان الوجوب موجودا
وهو وصف عارض للواجب لزم تقدم وجود الواجب على الوجوب ضرورة
تقدم المعروض على العارض ولو بالذات لكن الوجوب سابق على الوجود سبقا

ذاتيا لانه يصح ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجد ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا
في الامكان والوجود والحدوث والذاتية واشالها من الصفات التي لا يتاخر
عن وجود موصوفاتها فانه جعله صاحب التلويحات قانونا في ذلك فقال كل
ما لا يجب من الصفات تاخرها عن وجود الموصوف يجب ان يكون اعتبارية اذ
لو كانت وجودية لوجب تاخرها عن وجود موصوفها ضرورة تقدم الموصوف
على العارض واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لزم محالات الاول كون العدم مقتضيا
للوجود وذلك لان الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود لكن العدم مناف للوجود
فيستحيل ان يقتضيه **اقول** الجواب انه معدوم لا عدم واقتضاء لا مقتضي و
لا استحالة في ان يكون مفهوم معدوم في الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود فضلا
عن امر معدوم في الخارج هو الموجود على ما مر من ان الوجود ليس بموجود في الخارج
الثاني ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه اذ لا تحقق للعدميات
في انفسها انما تحققها باعتبار العقل بها لكن الواجب واجب وان لم يعتبر العقل بل
لو فرض عدم العقول كلها ولا يتصور ان يوجد منا اعتبار الوجوب وفرضه
قطعا لم يخرج الواجب عن كونه واجبا والجواب ان اتصاف الذات بصفة في الخارج
او في نفسها لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما على ما مر تحقيقه الثالث
ارتفاع النقيضين وذلك لان الوجوب نقيض اللاوجوب وهو عدمي لكون العدم
جزءا منه وما هو جزؤه معدوم فهو معدوم فلو كان الوجوب ايضا معدوما لارتفع
النقيضان والجواب ان المستحيل ارتفاع النقيضين في الصدق بان لا يصدق
شيء منهما في نفس الامر لا ارتفاع بحسب الوجود الخارجي بان لا يكون شيء منهما في
الخارج فان قيل قد تقرر في مباحث التقابل ان العدميين لا تقابل بينهما وان المتقابلين
اما وجوديان معا كالمتضادين والمتضايفين واما احدهما وجودي فقط كا

كالسلب والايجاب والعدم والملكة وان التناقض بين السلب والايجاب فعلم
انه لابد في المتناقضين ان يكون احدهما وجوديا وذلك مناف لما ذكرتم قلنا سنبين
في بحث التقابل جواز كونهما عدميين على ان معنى الوجودي هناك ما ليس السلب
جزءا من مفهومه سواء كان موجودا في الخارج اولا والمراد بالوجودي ههنا هو
الموجود الخارجي فلا منافاة بينهما واعلم ان الوجهين يمكن اجراؤهما في كل ما يحاول
اثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي يتصف بها الاشياء في نفس الامر
كالامكان والامتناع والوجود والحصول والعدم والحدوث وغيرها فينتقضان بما
هو عدمي بما هو عدمي بالضرورة والاتفاق كاللاحي ولو كان الامتناع ثبوتيا لكان ممكنا
لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها فكان موصوفها اولى بان يكون ممكنا ولزم
امكان الممتنع **اقول** لا نم ان الموصوف بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا
لم لا يجوز ان يكون ممتنعا بمعنى ممتنع العدم وبوجه اخر اخص لو كان الامتناع ثبوتيا
لزم وجود الممتنع ضرورة وجود الموصوف عند وجود الصفة **اقول** سيندفع بان
يقال ذات الواجب موصوف بامتناع العدم فلو دل هذا الدليل على ان امتناع
العدم ليس موجودا ووجود فرد من الامتناع وامتناع العدم القائم بذات الواجب لم يكن
كون مفهوم الامتناع وجوديا لما سبق من ان كون مفهوم ما لا يقتضي كون جميع افراد
موجودة وهذا بناء على ان الامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى
العدم كما ان الوجوب كذلك على ما اختاره المصنف والحق ان المراد بهما كلما اطلقا في
مباحث هذا الفن هو وجوب الوجود وامتناع الوجود ولو كان الامكان ثبوتيا
لزم سبق كل ممكن على امكانه بالوجود ضرورة تقدم الموصوف على الصفة بالوجود
ولو بالذات لكن وجود الممكن متاخر عن امكانه بمراتب لانه تعالى ما احتاج الى مؤثر
فاوجده فوجد وهذا من فروع القانون المذكور لصاحب التلويحات كما اشرنا اليه

واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لم يكن فرق بين الامكان ونفيه لان نفي الامكان
عدمي بلا شبهة والامكان ايضا فرضناه عدميا فلا تمايز بين الاعدام لكن نفرق
بالضرورة بين الامكان ونفيه واجاب المصنف قال والفرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي اي الامكان الذي فرضناه منفيا لا يستلزم ثبوته لما بينا من ان لا
الاعدام قد يتمايز وانما فسرناه بما اورد عليه من ان الخصم لم يدع استلزام عدمية
الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما
ثبوت الامكان بحكم استلزام نقيض التالي لنقيض المقدم فان الفرق بين نفي
الامكان والامكان المنفي غير ثابت على ما زعم بناء على ان الاعدام لا تتمايز عنده
فلا يكون استثناء نقيض التالي صادقا عنده اذ على ما ذكرنا يكون التالي عدم
الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي بحسب الفرض لا بحسب الواقع والخصم
يدعي ثبوت الفرق بينهما حتى يظهر ان الفرض غير مطابق للواقع وفايدة وصف
الامكان بالمنفي فرضا مع صحة الكلام بدونه اظهار الملازمة لانه بهذا الفرض
يندرج هو ونفيه تحت الاعدام فالتالي مستند بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على
ذلك التقدير لكان عدميا فيلزم ان المكن لا امكان له اذ التقدير عدم الفرق بين
الامكان المنفي ونفي الامكان واذا تحقق الاول اعني الامكان المنفي تحقق الثاني
اعني نفي الامكان لكن كون الممكن مما لا امكان له تناقض وح لا يكون لفظ المنفي مستدركا
وتقرير الجواب انا نمنع تحقق المقدم وما ذكر في بيانه غير مسلم بل المتحقق نقيضه
وهو الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي **اقول** هذا القايل وان دفع
الاستدراك لكن كلام المصنف بعيد عن هذا التوجيه لانه صرح في منع الملازمة كما لا
يخفى وهذا الجواب منع لاستثناء عين المقدم فاين هذا من ذاك والوجوب شامل
للذاتي اي الذي استند الى الذات من غير التفات الى امر اخر وغيره اي الذي

حصل للذات باعتبار غيره وكذا الامتناع شامل للامتناع بالذات والامتناع بالغير
ومعروض ما بالغير منهما ممكن اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن
بالذات دون الواجب بالذات والممتنع بالذات فان الممكن اذا وجد علته عرض له الوجوب
بالغير واذا عدم علته عرض له الامتناع بالغير واما الواجب بالذات فيمتنع ان يعرض
له الوجوب بالغير والا توارد علتان اعني الذات والغير على معلول واحد شخصي هو
وجوبه لذلك الواجب ويمتنع ايضا ان يعرض له الامتناع بالغير والا لكان موجودا او
معدوما في حالة واحدة وهو مح وكذا الممتنع بالذات لا يمكن ان يعرض له الوجوب
بالغير او الامتناع بالغير بعين ما ذكر في الوجوب ولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة
الحقيقية من امتناع انقلاب احد الاقسام الثلثة الى الاخر فانه لو كان ممكنا بالغير
فهو اما واجب بالذات او ممكن بالذات او ممتنع بالذات لضرورة الحصر والاقسام
باسرها باطلة والا يلزم الانقلاب اما على تقدير كونه واجبا بالذات او ممتنعا
بالذات فظ واما على تقدير كونه ممكنا بالذات فلان الثابت بالغير يرتفع
بارتفاعه فلو كان ممكنا فاذا قطع النظر عنه ارتفع امكانه فلا يكون ممكنا
في ذاته بل واجبا او ممتنعا فيلزم الانقلاب **اقول** فيه بحث لانه لا يلزم
من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير انما يلزم من ارتفاع الغير و
لعل ذلك الغير لا يرتفع امكان الممكن بالغير فيلزم الانقلاب لا يقال يجوز ان ير
تفع ذلك الغير فيجوز ان يرتفع امكان الممكن بذلك الغير فيجوز الانقلاب الى لكن ا
امكان الح كنفسه لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه
المفضي الى ارتفاع الامكان المفضي الى الانقلاب قيل ولو سلم كان اللازم
ارتفاع امكانه الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند الى ذاته **اقول** فيه بحث
لان استواء الوجود والعدم بالقياس الى ذات واحد لا يتصور فيه تعدد ا

اصلا كما يظهر بالتأمل الصادق فالصواب ان يقال ما ثبت للشيء نظرا الى ذاته
لا يثبت له بالنظر الى غيره فاستواء الوجود والعدم بالقياس الى ذاته لما كان
ثابتا له لذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير والا لتوارد علتان على معلول واحد
شخصي فان قيل لم لا يلزم من طريان الوجوب او الامتناع بالغير على الممكن بالذات
الانقلاب ولزم من طريان الامكان بالغير ولزم من طريان الامكان بالغير على
الواجب بالذات او الممتنع بالذات الانقلاب قلنا الممكن بالذات لما لم يقتض الوجود
و العدم وكل منهما بالنسبة اليه على السوية فاذا وجد علة احد الطرفين فوجب او امتنع به
لم يصر الممكن بالذات غير ممكن بالذات فلم يلزم الانقلاب واما الواجب بالذات
لما اقتضى الوجود بالذات فلو طرء عليه الامكان بالغير لما بقي الوجود واجبا و
والا لم يطرء عليه الامكان واذا لم يبق الوجود واجبا فقد زال مقتضاه فيلزم
الانقلاب وكذا الكلام في الامتناع فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون الوجود واجبا
بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى الذات قلنا لو جاز ذلك لجاز عدمه
بالنظر الى الغير فيجوز زواله بالذات بحسب الغير فيلزم الانقلاب وحاصل
الكلام ان الامكان بالغير ينافي الوجوب الذاتي فلو طرء عليه لزال الوجوب
ولزم الانقلاب وكذا الكلام في الامتناع واما الوجوب بالغير والامتناع بالغير
فلا ينافيان الامكان الذاتي فلا يلزم من طريانهما زوال الامكان ولا يلزم الانقلاب
اقول الحق انه ان اراد بالامكان بالغير ما يشتمل على الوجوب بالغير والامتناع
بالغير فلا نسلم ان الامكان الذاتي فلا يلزم من طريانهما زوال الامكان ان لا يقتضي
الغير وجود الماهية ولا عدمها كما ان الوجوب بالغير ان يقتضي الغير وجودها
والامتناع بالغير ان يقتضي الغير عدمها فلا شك انه لا ينافي الوجوب الذاتي ولا الا
متناع الذاتي فلا يلزم من طريان الامكان بالغير والحالة هذه لزوم الانقلاب

الانقلاب فان عدم اقتضاء الغير وجود الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية وجود
نفسها بل الماهية اذا اقتضت وجودها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان واجبا
بالغير وقد مر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير ايضا وكذا عدم اقتضاء
الغير عدم الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية عدم نفسها بل الماهية اذا اقتضت
عدمها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان ممتنعا بالغير مع الامكان الذاتي لان الممكن
اما موجود فيكون واجبا بالغير واما معدوم فيكون ممتنعا بالغير فلا يكون ممكنا
بالغير المعنى فيحتمل ان يقتضي ذلك الغير وجود ذلك الممكن فيكون واجبا بالغير او لا
يقتضي ذلك الغير وجوده ولا عدمه فيكون ممكنا بالغير وان اريد بالامكان
بالغير ان يقتضي الغير تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فالكلام في انه ينافي
الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ايضا فانه ظ لا سترة فيه فلا يكون الواجب با
بالذات ممكنا بالغير وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممكنا بالغير والممكن بالذات
ايضا لا يكون ممكنا بالغير لما بينا من لزوم توارد العلتين على المعلول الواحد
وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها
وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليهما اي الماهية وعلتها يثبت ما بالغير
اي الوجوب والامتناع بالغير يعني ان الامكان انما يعرض للماهية من حيث هي
لا ماخوذة مع عدمها او كذا غير ماخوذة مع وجود علتها وعدمها فان الامكان
نسبة بين الماهية من حيث هي وبين الوجود والعدم اما اذا اخذت الماهية مع
الوجود فان نسبتها تكون الى الوجود بالوجوب لا بالامكان ويسمى ذلك
وجوبا لاحقا واذا اخذت مع العدم يكون نسبتها الى الوجود بالامتناع لا بالا
بالامكان ويسمى ذلك امتناعا لاحقا وكلاهما يسمى ضرورة بشرط المحمول واذا اخذت
الماهية مع وجود علتها كانت واجبة واما مع علة موجودة ويسمى وجوبا سابقا

وإذا اخذت مع عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة معدومة ويسمى ذلك امتناعا
سابقا وكل موجود محفوف بامتناعين سابق ولاحق وكلاهما امتناع بالغير و
ولا منافاة بين الامكان الذاتي والغيري اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير لما مر
بيانه آنفا وكل ممكن الوجود ممكن ذاتي كما ان الوجود اما وجود الشيء في نفسه كوجود
الجسم مثلا واما وجوده لغيره كوجود السواد للجسم مثلا كذلك الامكان اما امكان وجود
الشيء في نفسه واما امكان وجوده لغيره والمدعى ان كل ما هو ممكن الوجود لشيء آخر
فهو ممكن الوجود في حد ذاته اذ لو كان ممتنع الوجود في حد ذاته لامتنع وجوده لغيره
ولو كان واجب الوجود في حد ذاته لما امكن في حد ذاته حلوله في غيره فظهر ان امكان
وجود شيء لآخر فرع وجوده في نفسه اقول هذا مخالف لما تقرر من ان وجود
شيء لآخر في الخارج وان اقتضى وجود ذلك الآخر في الخارج لكنه لا يقتضي وجود ذلك
الشيء فيه فان العمى مثلا موجود لزيد في الخارج مع انه غير موجود فيه فليس كل ممكن الوجود
في نفسه كالعمى مثلا فانه ممكن الوجود لزيد في الخارج وان لم يكن ممكن الوجود في
نفسه ويمكن ان يقال ليس مراد المصنف بممكن الوجود ما يكون ممكن الوجود لشيء آخر
على اي وجه كان بل ما هو ممكن الحلول في شيء آخر اما حلول الاعراض في محالها او
حلول الصورة في موادها ولا عكس اي ليس كل ما هو ممكن الوجود في ذاته ممكن الوجود
لشيء آخر فان الشيء قد يكون ممكن الوجود في ذاته ممتنع الوجود لغيره كالمفارقات
فانها لا يمكن حلولها في غيرها حلول الاعراض في موضوعاتها لانها جواهر ولا حلول
الصورة في هيولاتها لانها مجردة واذا لاحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة و
وان لم يتصور غيره اختلفوا في ان علة افتقار الممكن الى المؤثر ماذا فذهب الجمهور
الى انها الامكان وجماعة من المتكلمين الى انها الحدوث وقيل مع الحدوث شطرا
وقيل شرطا واختار المصنف مذهب الجمهور واحتج عليه بان العقل اذا لاحظ كون الشيء

الشيء بحيث يتساوى طرفا وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته حكم بانه لا يترجح
احد طرفيه على الآخر الا لامر مغاير له فالمكن يترجح احدهما على الآخر هو العلة سواء
لاحظ في تلك الحال امرا آخر غير هذا التساوي مثل كون وجوده مسبوقا بالعدم
او لم يلاحظ ولا يخفى من هذا الكلام ان المقصود اثبات ان الامكان
علة للتصديق بحاجة الممكن الى المؤثر لا انه علة لها بحسب نفس الامر بل المقصود
ان العلم بامكان الشيء يستلزم العلم بافتقاره الى المؤثر فيقتضي ان الامكان
علة للافتقار واعترض عليه بان العلم بالمعلول قد يستلزم العلم بالعلة او
بمعلول آخر لها والجواب انه يجب العلم لان الاوسط ملزوم للاكبر ضرورة
اشتراط العلم بالكبرى الكلية فالمعلول لما جاز ان يكون له علل متعددة لوجوده
لم يصح لان يستدل بوجوده على وجود واحد من علله واما احد معلولي
علة بالنسبة الى معلولها الآخر فانما يعلم كونه ملزوما للآخر بعد ان يعلم انه
صدر عن علة الآخر اذ يجوز ان يكون لكل منهما علل متعددة يجوز ان يصدر
احدهما عن علة الآخر والآخر عن علة اخرى وح لا لزوم بينهما الا بعد
العلم بتحقق العلة فالاستدلال بالعلة على المعلول لا باحد المعلولين على الآخر
لانا نقول قد يكون لزوم بعض المعلولات لعللها بينا لا يحتاج الى وسط
ولزوم بعضها خفيا لا يتوصل الا ببعض الآخر البين فنقرر ان مجرد العلم
بوجود احد المعلولين من غير انضمام امر آخر اليه لا يستلزم العلم بوجود معلول
آخر لكن مجرد العلم بالامكان لا يستلزم العلم بالافتقار فعلمنا انهما ليسا معلولي
علة واحدة على انا نقول البديهة تشهد بان افتقار الممكن اما الامكان او الحدوث
على معنى ان علة الافتقار ليست خارجة عنهما فلما استلزم العلم بالامكان وحده
العلم بالافتقار علم انه العلة وان الحدوث ليس معتبرا في العلية لا استقلالا ولا

ولا جزءا ولا شرطا **اقول** الاولى في اثبات هذا المطلب ان يقال ان العقل
يحكم بان الممكن يتساوى طرفا وجوده وعدمه فاحتاج الى مرجح يرجح احد طرفيه
على الآخر والحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الآخر الا لمرجح ضروري يجزم به الصبيان
بل هو مركوز في طبايع البهايم وكذلك نريها تنفر من صوت الخشب وهذا
الترتيب العقلي الذي هو مؤدى لفظ الفاء بين الامكان والحاجة الى هو المراد با
بالعلية فالامكان علة الحاجة في نفس الامر وقد يتصور وجود الحادث بلا ... ابطلها
اراد ابطال مذهب من قال ان علة الحاجة هو الحدوث يعني انا نتصور حدوث
الممكن فلا يحصل لنا العلم بافتقاره الى المؤثر ما لم يلاحظ امكانه حتى لو فرض حادث
واجب بالذات وان كان محالا يحكم باستغنائه عن المؤثر ثم الحدوث كيفية الوجود
فليس علة لما تقدم عليه بمراتب هذا ابطال المذاهب المخالف باسرها وتقريره ان الحدوث
كيفية الوجود لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيتاخر عن الوجود المتاخر
عن الايجاد المتاخر عن الحاجة لان الشيء اذا لم يحتج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تاثيره
فيه كما في الواجب والممتنع والحاجة متاخرة عن علتها فيلزم على تقدير كون الحدوث
علة الحاجة او جزءا او شرطا تقدمه على نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول والثاني
وخمس على التقدير الثالث لان جزء العلة متقدم عليها وعورض بان الامكان
صفة للممكن بالقياس الى الوجود فيكون متاخرا عن الوجود فلا يكون علة للاحتياج
والمتقدم عليه بمراتب اجيب بان الامكان متاخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم
الوجود ايضا لكونه كيفية النسبة بينهما لكنه ليس متاخرا عن كون الماهية موجودة
ولهذا توصف الماهية ووجودها بالامكان قبل اتصافها بالوجود واما الحدوث
فلا يوصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونها موجودة ولا شك في تاخره
عن الايجاد ولهذا صح ان يقال اوجد فحدث وبذلك يتم المط سواء **قلنا**

قلنا بتاخره عن الوجود اولا ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى
ذاته يعني لا يجوز ان يكون احد طرفي الممكن راجحا على الطرف الآخر رجحانا ناشيا
من ذات الممكن غير منته الى حد الوجوب حتى يجوز ان يوجد ممكن بذلك الرجحان
من غير احتياج الى غيره فينسد باب اثبات الصانع **اقول** لانه مع ذلك الرجحان
لو لم يجب وقوع الطرف المرجوح نظرا الى ذات الممكن لم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا و
ولو جاز وقوعه نظرا الى ذاته لحال رجحانه على الطرف الراجح نظرا الى ذاته اذ لا
يتصور الوقوع بدون الرجحان لكنه لا يجوز لمنافاته مقتضى ذات الممكن وهو
رجحان الطرف الراجح واستدل بانه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يمكن
طريان الطرف الآخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح واجبا وقد
فرضناه ممكنا وان امكن طريان الطرف الآخر فاما لا بسبب فيلزم ترجح المرجوح بلا
سبب او بسبب فان لم تنتف تلك الاولوية بل يكون السبب وان صار يلزم مرجوحية الطرف
الاولى لذاته فيزول ما بالذات وهو ممتنع واعترض عليه اولا فبان فيه الوجود
هو ان ذات الممكن بانفراده يقتضي رجحانا غير منته الى حد الوجوب ومع ذلك لا يجوز
ان يكون ذلك الرجحان المستند الى الذات مقتضيا للوجوب فيكون الراجح واجبا
من جهة انه راجح والمرجوح ممتنعا من حيث انه مرجوح فيكون الذات بواسطة ذلك
الرجحان تقتضي الوجوب والامتناع والخلو اغا يلزم ان لو اقتضتهما الذات بانفراده
ولا شك ان اقتضاء الذات بانفراده غير اقتضائه بواسطة معلوله فلا
خلو ولا محذور را اصلا فان قلت اذا كانت الذات مع الرجحان المستند اليه مقتضيا
لوجود الوجود كان الذات واجبا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هف قلت لا
علينا الزم من القسمة هو الذي يجب وجوده اذا التفت العقل عن الالتفات الى غيره
وههنا قد وجب وجوده مع التفاوت الى غيره وهو الرجحان الناشي من الذات

من حيث هي فلا يلزم ان يكون واجبا واجيب بان الذات مع الرجحان المستند اليه
اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات سد الاستحالة انفكاك الوجود عنه
قطعا ولا نعني بالواجب الا هذا واعتبار تلك الواسطة المستندة اليه لذاته لا يقدح
في ذلك نعم لو لم يكن مستندة اليه لكانت قادحة فيه وما قيل من ان الواجب ما يكون
بحسب الوجود من غير التفات الى غيره فمقداريه غير كون الالتفات اليه قادحة
في كون الذات مبدأ الاستحالة انفكاك الوجود عنه فان ما لا يكون كذلك هو في
حكم ما لا يلتفت فيه الى غيره اصلا واما ثانيا فبناه قيل ان السبب انما يجعل بسببه
اولى اذا كان المسبب واقعا اذ لو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه
اولوية المسبب لكان كل واحد من طرفي الممكن اولى في زمان واحد اذ لا بد من ا
احتياجهما الى سبب وذلك محال وح نقول جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح
اصلا فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية المستندة الى الذات لا يقال
بكيفيه امكان وقوع السبب فانه يستلزم امكان زوالها بالذات وهو محال لانا
نمنع امكان سبب الممكن فانه جاز ان يكون علة الممكن واجبة بالذات كالعلة الا
الاولى والموجودات الممكنة المستندة اليها جاز ان يكون علة الممكن ممتنعة بالذات
كعدم العلة الاولى وعدم معلولها فان عدم العلة علة لعدم المعلول كما مر واجيب
بان الطرف المرجوح اذا كان ممكنا كان لسبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا
فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب فلا يكون مستندة الى الذات
وحدها والمقدر خلافه **اقول** هذا الجواب في التحقيق تسليم للاعتراض وتغيير
الدليل فالاولى ان يجاب بان الطرف المرجوح لما كان جائز الوقوع بالنظر الى ذات
الممكن كان سببه ايضا وان كان سببه ايضا وان كان ممتنعا في حد ذاته جائز
الوقوع بالنظر الى ذات الممكن اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف المرجوح

المرجوح لكان مقتضيا لعدم الطرف المرجوح فلم يكن ممكنا كما فرضناه ممكنا واذا جاز
وقوع سبب الطرف المرجوح بالنظر الى ذات الممكن جاز رجحانه على الطرف الراجح اعني
مرجوحية الطرف الاولى فيجوز ان يزول كان مقتضى الذات هف قيل ولو سلم انه
يجوز رجحان احد طرفيه على الاخر لذاته الى حد الوجوب لكن ذلك الرجحان لا يكفي في
وقوع ذلك الطرف اذ لو كفى فلا يخلو من ان يمتنع وقوع الطرف المرجوح اولا فان امتنع
يلزم خلاف المفروض وان لم يمتنع يتوقف وقوع الطرف المرجوح اولا فان امتنع يلزم
خلاف المفروض وان لم يمتنع يتوقف وقوع الطرف الراجح على عدم سبب الطرف
المرجوح وهو امر خارج عن ذات الممكن هو في وقوع احد طرفيه الراجح على الاخر لذاته
فرضنا يحتاج الى امر خارج عن ذاته فلا يكون ذلك الرجحان كافيا وايضا ذلك الرجحان
ان وجب به الطرف الراجح كان وجوبا لا رجحانا غير منته اليه وان لم يجب بل الممكن قد
فرضنا وقوعه معه تارة وعدم وقوعه اخرى فان كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان
لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وان اعتبر في وقوعه امر اخر لم يوجد في
الزمان الاخر لم يكن وقوعه بمجرد رجحانه وقد فرضناه كذلك هف واذا ثبت اولوية احد
احد طرفي الممكن لا يكفي في وقوعه فلا يضرنا ثبوت تلك الاولوية الناشية من ذاته من غير
احتياج الى غيره لما لا يلزم انسداد باب اثبات الصانع وقد حصل هذا المقصود و
ولقائل ان يقول لما جوزتم ان يكون الامر الخارجي عن ذات الممكن الذي يتوقف
وقوع الطرف الراجح عدم سبب الطرف المرجوح فلنفرض ان الطرف الراجح للممكن
هو الوجود وليس هناك سبب لعدمه فيجوز ان يوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر موجود
فيلزم انسداد باب اثبات الصانع وما يقال من ان سبب العدم عدم لان اعدام
المعلولات مستندة الى اعدام عللها فعدم سبب العدم وجود لان عدم العدم
وجود قطعا **اقول** مدفوع بان الممكن المفروض ليس معلولا لشيء حتى يكون

حتى يكون عدمه مستندة الى عدم علته لم لا يجوز ان يكون عدمه مستندا الى امر موجود
ولا استحالة في ان يكون العدم اثر الموجود انما المستحيل ان يكون الوجود اثرا
المعدوم ولم لا يكفي الاولوية الخارجية في وقوع احد طرفي الممكن بل ما لم يجب لم يقع لان
فرضها لا يجعل الطرف المقابل ممتنعا بل فرض وقوع الاولوية الخارجية لا يجعل وقوع الطرف
المرجوح محالا لما عرفت انفا من انه لو وجب وقوع الطرف الاولى لم يكن اولوية ما فرضنا
اولوية بل وجوبا واذا امكن وقوع الطرف الراجح مع وجود تلك الاولوية الخارجية
فلنفرض وقوعه تارة وعدم وقوعه معها اخرى فان كان وقوعه بمجرد تلك
الاولوية لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وان كان وقوعه لامر لم يوجد
في الزمان الاخر بلا مرجح وان كان وقوعه لامر اخر لم يوجد في الزمان الاخر فاما
ان يجب مع ذلك الامر وقوع الطرف الراجح وحينئذ يثبت ما ادعيناه من انه لا يكفي الاولوية
في وقوع الممكن بل ما لم يجب لم يقع اولا ونقلنا الكلام الى الاولوية فلا بد من الانتهاء
الى الوجوب لئلا يلزم التسلسل وهذا الوجوب هو وجوب سابق لانه وجب اولا ثم
فوقع والمراد السبق الذاتي لا الزماني فلا يلزم اتصاف الماهية بوجوب
الوجود حال كونها معدومة كيف وهي في تلك الحالة ممتنعة بالغير واذا وجد الممكن
او عدم يلحقه بحسب كونه موجودا او معدوما وجوب اخر يسمى الوجوب اللاحق والضرورة
بشرط المحمول لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجودا وكل ممكن معدوم
يجب عدمه بشرط كونه معدوما لا يخلو عنه اي عن هذا الوجوب قضية فعلية فان كل قضية
فعلية يلحقها الضرورة بشرط المحمول والمراد بالوجوب ههنا ما هو اعم من وجوب الوجود
ووجوب العدم فيشمل الامتناع السابق واللاحق ايضا فالامكان لازم للماهية
والا لجاز انفكاكه عنها وعند الانفكاك يجب الماهية او يمتنع فيلزم الانقلاب
ووجوب الفعليات اعني الوجوب اللاحق في الممكنات اذ المقصود بيان ان الوجوب

الوجوب اللاحق لا ينافي الامكان الذاتي بل الممكن مع وجوبه اللاحق باق مع طبيعة امكانه
فاندفع ما قيل من ان قولنا الواجب لذاته موجود قضية فعلية عن الوجوب اللاحق
فههنا وجوب لاحق مع انه لا يقارنه جواز العدم هذا بناء على ان المراد بالوجوب
هو وجوب الوجود لا الاعم كما ذكرنا انفا وان حمل جواز العدم على جواز عدم الوجوب
يكون قوله وليس وجوب الفعليات بلازم لماهية الممكن تكرارا ونسبة الوجوب
الى الامكان نسبة تمام الى نقص لان الوجوب تأكد الوجود وقوته والامكان ضعفه فيه
والاستعداد ويسمى الامكان الاستعدادي والامكان الوقوعي ايضا وهو عبارة
عن التهيؤ للكمال بتحقق بعض الاسباب والشرائط وارتفاع الموانع قابل للشدة
والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه بناء على حصول الاكثر مما لا بد او الاقل
فان استعداد النطفة للانسانية اضعف من استعداد العلقة لها وهو من استعداد
المضغة لها واستعداد الجنين للكتابة اضعف من استعداد الطفل لها ويعدم بعد
الوجود اما بحصول الشيء بالفعل ولما بانتفاء الاسباب وعروض الموانع ويوجد بعد
العدم بحدوث بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع للمركبات ارتباطها
التمثيل لا للحصر فان الحكماء وان زعموا ان الامكان الاستعدادي لا يكون الا لما له
مادة وكل ما هو ذي مركب لكن المص سيطلق وهو غير الامكان الذاتي لانه قابل للشدة
والضعف كما مر بخلاف الامكان الذاتي ولانه غير لازم لماهية الممكن لما مر من انه يعدم
ويوجد بخلاف الامكان الذاتي ولانه قائم بمحل الممكن لا بالممكن فان الامكان الا
الاستعدادي للانسانية قائم بمادة النطفة لا بالانسانية وامكان الكتابة قائم
بمادة الجنين لا بالكتابة بخلاف الامكان الذاتي فانه انما يقوم بماهية الممكن لا
بمحلها والوجود ان اخذ مسبوقا بغيره او بالعدم فقدم والا فحادث والحدوث
صفتان للوجود واما الماهية فانما يوصف بهما باعتبار اتصاف وجودها

اي بالعدم والوجود

بهما وقد يوصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم والمسبوق
حادث ثم كل من القدم والحدوث قد يوخذ حقيقيا وقد يوخذ اضافيا اما الحقيقي
فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يخص
الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به
ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون
ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر مما مضى كلا فيقال للاول بالنسبة الى الثاني
انه قديم وللثاني بالنسبة الى الاول حادث فالقدم الذاتي اخص من الزماني والزماني من الاضافي فان
كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب
وكل ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث
بعده فلا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان والحدوث
الاضافي اخص من الزماني والزماني من الذاتي فان كل ما يكون زمان وجوده
الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس فان الابن معتبرا الى ابنه فرد من افراد القديم
الاضافي وليس فردا من افراد الحادث الاضافي مع انه حادث زماني فوجدنا
فردا من افراد الحادث الزماني لا يصدق عليه الحدوث الاضافي فان الاب
اذا صدق عليه الحدوث الاضافي فذلك انما يصدق اذا قيس الى ما قبله كابيه مثلا
فهناك امران احدهما الاب معتبرا الى ما بعده وهو فرد من افراد القدم الاضافي
ولا يكون من افراد الحادث الاضافي والاخر الاب معتبرا الى ما قبله من افراد
الحادث الاضافي وليس من افراد القديم الاضافي والحاصل ان الاب من حيث
انه اب لابنه قديم اضافي وليس حادثا اضافيا فالاب الماخوذ بتلك الحيثية هو مادة
الافتراق للحادث الزماني من الحادث الاضافي وكل حادث ما هو مسبوق
بالغير فهو ولا عكس والسبق ومقابلاه يعني التاخر والمعية اما بالعلية وهو سبق

سبق الفاعل المستقل بالتاثير وقد يسمى تلك علة تامة لاستجماع شرايط التاثير وارتفاع
موانعه او بالطبع وهو سبق ما سواه من العلل الناقصة سواء كانت فاعلية او غيرها
واما العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء فهو قد يكون متقدمة على المعلول
وذلك اذا كانت هي العلة الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا
بلا اشتراط امر في تاثيره ولا تصور مانع او مع اعتبار شيء منهما من شرط او ارتفاع
او كانت هي العلة الفعلية مع الغائية كما في البسيط الصادر عن المختار سواء اعتبر
هناك شرط اولا واما اذا كانت العلة التامة هي الفاعلية مع المادية والصورية
سواء كان هناك علة غائية كما في المركب الصادر عن الموجب فلا يتصور تقدمها
على معلولها لان مجموع الاجزاء المادية والصورية عين الماهية والشيء لا يتقدم
على نفسه فكيف يتقدم عليها مع انضمام امرين اخرين اليه وقال صاحب المحاكمات
وعندي ان العلة التامة ليست معتبرة في التقدم بالعلية بل المعتبر هو العلة
الفاعلية يدل على قول الشيخ في بيانه اذا كان وجود الغير عنه هو العلة
الفاعلية وجب ان يكون لحركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة
تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى العضلات وعلى المفتاح
وغيرها ولانه لا ينعكس التقدم بالعلية على المتاخر كما في الطبع انتهى كلامه
اقول فنقرره تقدم العلة الفاعلية وان لم يكن مستقلة تقدم با
بالعلية وتقدم ما سوى العلة الفاعلية من ساير العلل الناقصة تقدم
بالطبع وما ذكرناه موافق لكلام المصنف في شرح الاشارات حيث قال
ثم لا يجوز ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي باعتداده يوجد المحتاج او لا
يكون فالمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالعلية وهو كحركة المفتاح
بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار متاخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس

الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لا ينفك عن
المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما بارتفاع صاحبه الا ان ا
ارتفاع صاحبه المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير عكس وا
والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن
ان لا يوجد لا مع المتاخر اما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم انتهى كلامه
وغير مناف لكلام الشيخ فان قوله وذلك اذا كان وجوده هذا عن اخر نقول
معناه اذا كان وجوده هذا صادرا عن اخر وانما يصدر وجود امر عن اخر اذا
كان مستجمعا الشرايط الثابتة وارتفاع الموانع ويمكن ايضا تاويل المثال المذكور
بان المراد تقدم حركة اليد مع جميع ما لا بد من وجوده الشرايط وارتفاع الموانع
واعلم ان هذين المتقدمين اعني التقدم بالعلية والتقدم بالطبع مشتركان
في معنى واحد يسمى التقدم بالذات وهو التقدم المحتاج على المحتاج وربما يقال
للمعنى المشترك تقدم بالطبع ويخص التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات والشيخ ا
استعملها في قاطيغورياس الشفاء ومن الافاضل من خص الذاتي بجزء الشيء وسماه
الحكمة وقال لا يعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذلك الواحد ولا يتم له
ذات الا بذاتيهما سواء فرضنا لهما وجودا ام لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته
من حيث هي بخلاف التقدم بالعلية فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية ف
نفسها وكانه اراد ما التقدم بالعلية فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية و
وكانه ما سوى تقدم الجزء على الكل من تقدم المحتاج اليه على المحتاج او بالزمان وهو
ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل فيها البعد كسبق موسى على عيسى
او بالرتبة وهو ان يكون الترتيب بين السابق والمسبوق معتبرا فيه الحسية كما بين
الامام والماموم او العقلية كما بين الاجناس والانواع الاضافية المترتبة على

سبيل التصاعد والتنازل ويختلف السبق بالرتبة بصير المتقدم متاخرا والمتاخر
متقدما فانما يجعله انت مبدا فقد تبدا من المحراب فيكون الصف الاول متقدما
على الصف الاخر وقد تبدا من الباب فينعكس الحال وعلى هذا التقدير حال الاجناس
فانك اذا جعلت الجوهر مبدا كان الجسم متقدما على الحيوان فان جعلت الانسان مبدا
فبالعكس او بالشرف وهو ان يكون للسابق زيادة كمال ليست للمسبوق كتقدم العالم
على المتعلم او بالذات اثبت المتكلمون قسما اخر من السبق مغايرا للوجوه الخمسة كالاجزاء
الزمان بعضها على بعض كسبق الامس على اليوم واليوم على الغد فانه ليس بالعلية و
ولا بالطبع لان اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون جعل بعضها علة لبعضها
اولى من العكس فلا علية ولا معلولية بينها بحسب الماهية ولا بحسب تشخصها ايضا لان
لان الزمان متصل ولا يكون اجزاؤه مفروضة وما يقال من ان السابق والمسبوق
في هذين النوعين من السبق يجوز اجتماعهما بل يجب واجزاء الزمان يمتنع ا
اجتماعها اقول مدفوع بان ذلك لازم كما في سبق العلة المعدة فانه سبق العلة
الغير الفاعل المستقل بالتاثير وقد سبق ان مثل ذلك بالطبع ويجب عدم اجتماعها مع
المعلول ولا بالشرف لان اجزاء الزمان متشابهة بالحقيقة ولا بالرتبة لانه ليس بين
اجزاء الزمان ترتيب حسي ولا عقلي ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان وثم وجب
بانه يجوز ان يكون بالرتبة فان الامس سابق على اليوم في الرتبة اذا ابتدا من طرف
الماضي وبالعكس اذا ابتدا من طرف المستقبل وقد بان السابق بالرتبة حسية كانت
او عقلية يجامع المسبوق في الوجود واجزاء الزمان ليست اقول السبق با
بالرتبة على ما مر من تعريفه هو عبارة عن كون السابق اقرب من المسبوق الى ما فرض
مبدا واما ان السابق يجامع المسبوق في الوجود فذلك امر خارج عن مفهومه لم لا
يجوز ان يكون غيرهما متقارنا لا يقال السابق ان لم يجامع المسبوق فسبقه سبق زماني

لانا نقول لا ان يقول لا السبق الزماني ايضا راجع الى السبق بالرتبة فان وجود زيد
انما يكون سابقا على وجود عمرو سبقا زمانيا لان زمان وجود زيد كان سابقا على
وجود زمان عمرو لكن سبق زمان وجود زيد على زمان وجود عمرو سبق زماني
وذهب الحكماء الى انه عايد الى السبق الزماني فانه كما هو عبارة عن ان يكون السابق
قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل فيها البعد وهذا المعنى ان عرض لغير اجزاء الزمان كان
بواسطة زمان مغاير للسابق والمسبوق وان عرض لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير
لهما وذلك لان السبق والتاخر بهذا المعنى من الاعراض الذاتية الاولية للزمان وعروض
وعروضهما لغيره بواسطته فهما يعرضان لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولغيرها ثانيا
وبالعرض يدل على ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو اتجه ان يقال لماذا
قلت انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو
مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه اتجه ايضا ان يقال لم قلت
ان تلك متقدمة على هذه فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على
اليوم لم يصح ان يقال لماذا قلت انها متقدمة عليه **اقول** فيه بحث اما اولا
فلان معنى السبق الزماني لو كان ما ذكروا من غير اعتبار امر آخر معه لوجب ان يكون
سبق العلة المعدة على معلولها ايضا سبقا زمانيا لان لها ايضا قبلية لا يجامع القبل
معها البعد واما ثانيا فلان انقطاع السؤال عنده وكون امس متقدم على اليوم انما هو
لان التقدم على اليوم ماخوذ في مفهوم لفظة امس كما ان التاخر عن اليوم ماخوذ
في مفهوم لفظ الغد فان قلت لما قلت امس متقدم على اليوم كان كما لو قيل لماذا قلت
ان الزمان المتقدم على الزمان المتاخر وهذا مما يعد سخفا وكما ان انقطاع السؤال
عند قولنا تلك كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت في الزمان المتاخر لا يدل على
على ان التقدم عرض اولي للزمان فكذا انقطاع السؤال عند ما ذكرتم لا يدل عليه ولو

ولو سلم فانما يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت
وذلك هو المقصود كما لا يخفى وهذا القسم من التقدم مبنى لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين
منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم
لقدم الحركة والتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا
فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم عدم
الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتاخر من غير ان يكون
مع عدم الزمان والحصر استقرائي والحكماء رتبوا على وجه الضبط المتقدم اما ان
يجامع المتاخر في الوجود اولا يجامع فان لم يجامعه فهو التقدم الزماني وان جامع
فاما ان يكون بينهما ترتيب اولا الاول التقدم بحسب الرتبة والثاني اما ان يكون
بينهما احتياج اولا الثاني التقدم بالشرف والاول اما ان يكون المحتاج اليه علة تامة
للمحتاج اولا الاول التقدم بالعلية والثاني التقدم بالطبع **اقول** يلزم على
هذا ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع فالاولى
ان يقال المتقدم ان احتاج اليه المتاخر فان كان كافيا في وجوده فالتقدم بالعلية
والا فبالطبع وان لم يكن محتاجا اليه فان لم يمكن اجتماعهما في الوجود فالتقدم بالزمان
وان امكن فان يصح بينهما ترتيب فالتقدم بالرتبة والا فبالشرف واذا علم اقسام
السبق علم اقسام التاخر ايضا لانه مضايف للسبق فاذا عرض سبق بمعنى من تلك
المعاني لشيء بالقياس الى آخر عرض للآخر تاخر هو مضايف لذلك السبق بلا اشتباه
اما اقسام المعية فلا خفاء في المعية الرتبية سواء كانت عقلية كمفهومين متساويين
واقعين في مرتبة واحدة من المفهومات المرتبة في العموم والخصوص او حسية كما هو ولا في
المعية بالشرف وهو ظ ولا في المعية بالطبع العارضة لعلتين ناقصتين لمعلول او
واحد كجزئين لشيء واحد فانهما في العلية معا لذلك الشيء او العارضة لمعلولي علة واحدة

باقصة كما بين اشرطا بشرط واحد فانهما معا ايضا في المعلولية لتلك العلة الناقصة
ولا في المعية بالعلية العارضة لعلتين مستقلتين لمعلول واحد واحد بالنوع لا بالشخص
لامتناع توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص او العارضة لمعلولي علة
واحدة مستقلة مطلقا على راي المتكلمين والا اختلف الجهتان على راي الحكماء ولا في
المعية الزمانية على راي المتكلمين واما المعية على راي الحكماء والمعية الزمانية على راي المتكلمين
ففيهما نظر وتامل لان المعية عبارة عن سلب التقدم والتاخر بالمعنى الذي نسب اليه
التقدم والتاخر وما قيل المعية في القسم السادس اعني معية اجزاء الزمان بالذات غير
معقولة ففيه ان المتكلمين لا يجوزون السبق الذاتي في اجزاء الزمان بل يقولون بعدم
الزمان سابق على وجوده سبقا ذاتيا فلا يلزم من عدم تحقق المعية في اجزاء
الزمان عدم تحقق المعية الذاتية على رايهم ومقوليتها بالتشكيك اختلفوا في ان
مقولية السبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي على سبيل
التشكيك وهذا هو المختار عند المصنف فانا نعلم اشتراك هذه الاقسام في معنى السبق
لكن لا على سبيل التساوي فان السبق بالعلية اولى بالسبق من السبق بالطبع و
وذلك لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة اولى واكمل من الاحتياج الى علة غيرها
مما تفرع عليه الترتيب العقلي يكون اولى واكمل وهما اعني السبق بالعلية والسبق
بالطبع اولى بمفهوم السبق من غيرهما كالسبق بالشرف وبالرتبة وبالزمان اذ يجوز
في هذه الثلثة ان يصير السابق فيها متاخرا وهو بعينه بخلاف السبق بالعلية
والسبق بالطبع ولذلك قيل هما سبقان حقيقيا ويحفظ الاضافة بين المضا
فين نوعا اي انواع التشكيك هو بالتشكيك بالاولوية والتشكيك بالاقدمية
والتشكيك بالاشدية يعني اذا كان احد السبقين بالاضافة الى سبق اخر موصوفا
باحد انواع التشكيك كالاولوية مثلا كان احد السبقين اولى بمفهوم السبق الاخر

الاخر كان التاخر الذي هو مضايف للسبق الاول بالاضافة الى التاخر الذي هو
مضايف للسبق الثاني موصوفا بذلك النوع من التشكيك يعني كان التاخر الاول
اولى بمفهوم التاخر من التاخر الثاني وهكذا الحال في الاشدية والاقدمية بالاضافة
بين نسبتين اذا كانت بنوع من انواع التشكيك كانت تلك الاضافة محفوظة بين مضايفيهما
اعني تاخريهما وحيث وجد التفاوت في مقولية السبق على اقسامها امتنع جنسيته
لتلك الاقسام بناء على امتناع اختلاف الذاتيات بالتشكيك وقد عرفت ما فيه
والتقدم واما يوصفان زمانا او مكانا او غيرهما يعني نظر الى الماهية من حيث هي
هي لم يكن متقدمة على غيرها ولا متاخرة وانما يعرض لها التقدم والتاخر باعتبا
ر امر خارج عنها اما زمان كما في التقدم بالزمان او مكان كما في التقدم المكاني او
غيرهما من كمال كما في التقدم بالشرف او ضابطة كما في التقدم بالعلية او بالطبع هذا
كله ظ واما الاشكال في القسم السادس اعني التقدم بالذات فان عروض التقدم
لبعض اجزاء الزمان المفروضة انما هو لذاته لا لامر خارج والقدم والحدوث الحقيقيان
لا الاضافيان وقد مر انهما قد يوجدان حقيقيين وقد يوجدان اضافيين وقد مر
ايضا ان الحقيقي من كل منهما يراد به معنيان احدهما يسمى ذاتيا والاخر زمانيا فقد
يتوهم ان الزمان معتبر في مفهوم الزماني كما انه معتبر في مفهوم الاضافي منهما على ما مر
من تفسيره فاراد ان يرفع هذا التوهم فقال لا يعتبر فيهما الزمان ويحتمل ان يريد
بالحقيقي ما يقابل المجازي فان المذكور لكل من القدم والحدوث معنيين احدهما وهو
المسمى بالزماني حقيقة لغوية لان اهل اللغة لا يفهمون منهما الا هذا المعنى والثاني
وهو المسمى بالذاتي مجاز لغوي لانه مصطلح اهل الكلام والحكمة يعني لو اعتبر الزمان
في مفهوم الحدوث بان يقال هو كون الوجود الشيء مسبوقا بالعدم في زمان و
وفي مفهوم القدم بان يقال هو كون وجود الشيء مستمرا في جميع الازمنة الماضية

لزم التسلسل لان الزمان اما قديم او حادث لامتناع الخلو منهما وعلى التقديرين يلزم
ان يكون للزمان زمان آخر وتسلسل ولا يلزم التسلسل من اعتبار الزمان في مفهوم القدم
والحدوث الاضافيين لانه لا يمتنع الخلو منهما كما لا يخفى اعترض بان مفهوم القدم هو
ان لا يكون وجود الشيء مسبوقا بعدمه وح جاز وصف الزمان بالقدم بهذا المعنى
مع اعتبار الزمان فيه بلا تسلسل ورد بان الزمان معتبر في مفهوم العدم مسلوبا
لا مثبتا والمراد ان اعتباره مثبتا يستلزم التسلسل فلا اشكال والحدوث الذاتي يتحقق
قد مر من ان الحدوث الذاتي عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بالغير ولا شك ان
وجود الممكن مسبوق بوجود علته فتحقق الحدوث الذاتي مكشوف لا يحتاج الى
بيان وقال الحكماء في بيانه الممكن لذاته غير مقتض وما بالذات مقدم بالذات على ما
بالغير لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب ا
الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدمها بالذات
على ما بالغير فاذن وجود الممكن مسبوق بلا اقتضائه للوجود وهذا هو الحدوث
بالذات الذاتي ورد بان غاية ما ذكروه في اثباته ان ارتفاع حال الذات يستلزم
ارتفاع حاله بحسب الغير دون العكس ولا يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت
ان ارتفاعه وذلك انما يثبت اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا موجبا
للارتفاع ذاته كما ان ارتفاع ذاته بحسبه والثاني موجب للارتفاع بحسب الغير لكن الاول
ظاهر البطلان لان ارتفاع الذات هو السبب لارتفاع حاله بحسب الذات دون ا
العكس وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين والقدم والحدوث اعتباريان
عقليان اذ لو وجدا لكان الحدوث حادثا والا لزم وجود الصفة قبل وجود
موصوفها ولكان القدم قديما والا لزم حدوث القديم لان القدم صفة لازمة
لذات القديم اذ لا يتصور ان ذات القديم لم يكن متصفا بالقدم ثم اتصف به وان

وان كانت الصفة اللازمة مسبوقة بالعدم كان الملزوم كذلك قطعا ثم ننقل الكلام
الى قدم القدم وحدوث الحدوث حتى يتسلسل هذا في القدم والحدوث الزمانيين اما
القدم والحدوث الذاتيان فانه وان امكن اجراء هذا الدليل في الحدوث الذاتي بان
يقال لو كان الحدوث الذاتي موجودا لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق موصوفه تبعا
ذاتيا وهذا ينقل الكلام حتى يتسلسل لكن لا يمكن اجراؤه في القدم الذاتي لانه لا يصح ان يقال
لو كان القدم الذاتي موجودا لكان قديما بالذات ويمكن ان يقال ان مفهوم القدم الذاتي
هو عدم المسبوقية بالغير فالعدم جزء منه وكلما يكون العدم جزءا من مفهومه لا يكون
موجودا ولنا ان نستفسر ان للسائل ان يقول التسلسل انما يلزم من اتصاف شيء بالقدم
او الحدوث لا من كونهما موجودين فان لزوم التسلسل بحاله وان كانا اعتباريين بيان ذلك
انه لو اتصف شيء بالعدم لكان اتصافه به ايضا قديما اي غير مسبوق بعدم الاتصاف والا
لزم اما عدم ذات القديم او انفكاك صفة القديم عنه وكلاهما محال وكذلك نقول
لو اتصف شيء بالحدوث لكان اتصافه به ايضا حادثا والا لزم قدم الحادث والجواب
المناقشة بان العدم عبارة عن لا مسبوقية وجود الشيء بعدمه في نفسه واما مسبوقية
الاتصاف بعدم الاتصاف فليس كذلك حدوثا كما ان لا مسبوقيته ليس قدما والحاصل
ان وجود الشيء في نفسه هو الذي ينقسم الى القديم والحادث الا وجود
الشيء لغيره فانه في الاصطلاح لا يسمى قديما ولا حادثا لا ان تسمية هذا المعنى بالقدم و
والحدوث بحسب الاصطلاح لا دخل في لزوم التسلسل اذ له ان يقول لو اتصف شيء با
بالقدم لزم عدم مسبوقية الاتصاف به بعدم الاتصاف واتصف القديم بهذا المعنى
اعني عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف ثم هذا الاتصاف الثاني لزم ان لا يكون
مسبوقا بعدم الاتصاف وهكذا فيلزم حتى يظهر التسلسل في عدم مسبوقية الاتصاف به
بعدمه سواء يسمى قدما او لا وكذا الكلام في الحدوث اجاب بانهما ينقطعان اي ينقطع

سلسلتهما بانقطاع الاعتبار يعني لما كان تحققهما بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتهما
ريثما اعتبرها العقل لكن العقل لا يقوى على الاعتبارات الغير المتناهية فينقطع السلسلة
بحسب انقطاع الاعتبار ويصدق القضية المنفصلة الحقيقية في الموجود فان قولنا
الموجود اما ان يكون مسبوقا او لا يكون دائر بين النفي والاثبات وكذا يصدق ا
المنفصلة الحقيقية من الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في الموجود اذ كل موجود اما واجب
بالذات او واجب بالغير على سبيل منع الجمع والخلو اما منع الجمع فلان الواجب بالذات
لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو فلان كل موجود اما ان يكون واجبا بالذات او
ممكنا بالذات والممكن لا بد ان يجب وجوده من علته والا لم يوجد على ما سبق فيكون
واجبا بالغير ويستحيل صدق الوجوب الذاتي على المركب ولا يكون بالذات جزءا من غيره و
ولا يزيد وجوده عليه والا لكان ممكنا يعني ان الوجوب بالذات لو لزم استغنى كل منهما
يستلزم امكانه الاول انه لا يكون مركبا لا من اجزاء متمايزة بحسب الخارج ولا من اجزاء
متمايزة بحسب الذهن والا لاحتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه بحسب
نفس الامر وجزء الشيء غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن اقول الممكن هو ما
يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره اذ الموجود في الخارج اما ان يحتاج في وجوده الخارجي
الى غيره وهو الممكن او لا وهو الواجب فلو فرض تركب الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم
احتياجه الا في التحقق الذهني الى جزئه الذهني وهو لا يستلزم امكانه قيل لو كان مركبا
في العقل ولم يكن مركبا في الخارج لزم ان يكون حكم العقل بالتركيب جهلا ولا عبرة به و
وايضا لزم ان يكون للبسيط في الخارج صورتان متغايرتان يطابقان ذلك البسيط
وانه محال فان مطابقة احدى المتغايرتين لا ينافي مطابقة الاخرى بديهة واجيب
اما عن الاول فبان الكلام في تصور الاجزاء ولا حكم فيه ليجب مطابقته ولا مطابقة
وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة في الخارج ولا غاية واما عن الثاني فبان الحكم

لانه استحالة ان يكون للبسيط صورتان كما ذكر واما حكمك بكونه محالا من بديهة وهمك
لانسك بالصور الخيالية يستحيل مطابقتها لامر واحد بسيط فلذلك يتسارع وهمك الى الحكم
في الاجزاء العقلية ايضا كذلك ولو علمت ان هذه صور عقلية مخالفة للصور الخيالية
ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وشروط
مختلفة تقتضي تلك الاستعدادات من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر والتنبه لمشاركات
ومباينات بينها لم يستبعد ان يعقل النفس صورة مطابقة بخصوصه واخرى يطابقه
وهي نوعه واخرى يطابقه وجنسه لا يقال ان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء
في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود بناء على برهان
التوحيد فلو شارك غيره في ماهية ذلك الشيء لكان ممكنا واذا لم يشارك الغير في ماهية
من الماهيات لم يحتج من الماهيات الى ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا
في العقل لانا نقول يجوز ان يكون له جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج وان كان له
انواع كثيرة بحسب العقل وبرهان التوحيد لا ينافي ذلك وايضا لم لا يجوز ان يكون
مركبا من امرين متساويين الثاني ان الواجب لا يكون جزءا من غيره على معنى انه لا يمكن
بان يحصل منه ومن شيء آخر ينضم اليه حقيقة واحدة واحدة حقيقة بحيث يكون المجموع
متحققا واحدا وذلك لان احدهما ان لم يكن حالا في الآخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة
واحدة متحصلة وهذا ضروري وكذا ان كان المحل هو الواجب لانه لا استغناء له
عن الحال يكون هو الموضوع والشيء الآخر هو العرض فلا يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة
غاية الامر ان يحصل منهما حقيقة واحدة اعتبارية وان حل كل منهما في الآخر او كان الحال
هو الواجب لزم امكان الواجب لان الحال يفتقر الى المحل وكل مفتقر الى الغير ممكن واعترض
بان كون الحال عرضا والتركيب اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء الحال حالا في الواجب
وحده واما اذا كان الواجب مع غيره جزءا ماديا وحده وحده فيهما الجزء الصوري

ت
بقة

فلا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة التي يحلها الصورة النوعية للمواليد الثلثة و
ودعوى الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة الثالث ان الواجب
لا يزيد وجوده عليه والا لكان الوجود صفة له اذ ان لم يتم الوجود به لم يكن موجودا
وان قام به يكون صفة له والصفة مفتقرة الى موصوفها الذي هو غيرها والمفتقر
الى الغير ممكن وكل ممكن فله مؤثر والمؤثر فيه لا يكون الواجب والا تقدمت عليه بالوجوب
ضرورة تقدم العلة على معلولها فاما بهذا الوجود فيتقدم الشيء على نفسه واما بغير
هذا الوجود فيكون الواجب موجودا مرتين ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في
الاول فيلزم التسلسل وان كان المؤثر غير ذات الواجب لزم امكان الواجب ضرورة
افتقاره في وجوده الى غيره واجيب بانه ان اراد الوجود يقوم بذات الواجب
قياما خارجيا كقيام الاعراض بموصوفاتها فلا نم قوله ان لم يتم به الوجود لم يكن
موجودا وان كان اراد بالقيام مجرد اتصاف الذات به فلا نم قوله والمفتقر الى الغير
ممكن انما ذلك اذا كان المفتقر اليه امرا عينيا خارجيا والوجود من المعقولات الثانية
كما تقدم وسياتي ايضا لا يقال ذاك هو الوجود المطلق وكلامنا في الوجود الخاص
لانا نقول لا بد من دليل على ان هناك وجودا خاصا وراء الوجود المطلق وحصته ثم
على انه ليس من المعقولات الثانية لا يقال مدعاه ان وجوده ليست بصفة موجودة
زائدة على ذاته فيتم كلامه قلنا لا يلزم من ذلك ان له وجودا خارجيا هو عين ذاته مع انه
مقصودهم الاصلي لجواز ان يكون صدق ذلك المدعي بانتفاء الوجود عينا لا يتحقق
مع عدم زيادته وايضا فافتقار الوجود الى الماهية التي يقوم يحقق وجوبه ولا
ولا يقتضي امكانه كيف ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي
قام بها الوجود من غير احتياج الى الغير بتلك الذات فان الوجوب قد يوصف به الماهية
وقد يوصف به الوجود فاذ وصف به الماهية كان معناه انها لذاتها تقتضي الوجود

الوجود واذا وصفنا به الوجود كان معناه انه مقتضى معناه انه مقتضى ذات الماهية
من غير احتياج الى غيرها واعلم ان هذا الوجه هو معتمد الحكماء في اثبات هذا المطلب
وقد يلخص بحيث يندفع هذه الاجوبة بان يقال اذا كان وجوده زائدا على
ذاته فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر وان لم يكن موجودا فيها والاتصاف الشيء بالوجود
بالوجود لا بد له من علة متصفة بالوجود وسياق الكلام الى اخر الدليل ولعق هذا
الدليل وضعف الاجوبة على ما يجيء قال بعض شارحي الكلام ومنهم المصنف الجديد
اقول ان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق تحقيقه فاتصاف شيء بامر اذا
كان ممكنا فكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به
لم يكن بد هناك من علة بجعل ذلك الشيء متصفا بهذا الامر فانه لو جاز ان يتصف
بالبياض وان لا يتصف به احتاج الى علة يجعله ابيض وكذا لو لما جاز ان يتصف با
بالوجود وجاز ايضا ان لا يتصف به احتاج الى علة يجعله متصفا بالوجود واما اذا
لم يكن اتصاف الشيء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة فان اتصاف
الاربعة بالزوجية لما كان واجبا ولم يجز ان لا يتصف بها لم يكن هناك حاجة الى علة يجعلها
متصفة بها واذا تمهد هذا فنقول ذات الواجب لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز
ان لا يتصف به لم يكن هناك علة بها يصير متصفا بالوجود فان شان العلة ان يرجح
احد الطرفين المتساويين على الاخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فلا حاجة
الى العلة ومرجحها وما يقال من ان الواجب يقتضي ذاته وجوده فمعناه ان ذاته
بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتاثيرا ولهذا قال بعض
المحققين صفات الواجب تعالى لا يكون اثارا له وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات
وعورض بوجوه الاول ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة
اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم الثاني ان الوجود مفهوم واحد بين الواجب والممكن

مشتركة

والممكن على ما سلف فهو من حيث هو اما ان يقتضي العروض او اللاعروض او لا هذا
ولا ذاك والاول يقتضي العروض في الواجب والثاني يقتضي التجرد في الممكن والثالث
يقتضي ان يكون كل من العروض واللاعروض لعلة فتجرد الواجب لعلة فيفتقر الوا
اليها فيكون ممكنا هف والجواب ان المحتاج الى العلة هو العروض واما اللاعروض
فلا يحتاج الى علة بل يكفي فيه عدم سبب العروض واورد عليه بانه يحتاج الواجب
الى عدم علة العروض وهو غيره فيلزم افتقار الواجب الى غيره هف او يحتاج
الواجب الى عدم نفسه لان علة عروض الوجود هو الواجب الثالث ان الواجب
مبدا الممكنات كلها فان كان هو الوجود وحده لزم وجود مبدا لجميع الممكنات
وهو ح لاستلزامه ان يكون وجود زيد مثلا لنفسه وللعلل ايضا وان كان
هو الوجود مع مبدا التجرد لزم تركب المبدا لا عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد
عدمي وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدا الكل وجود الا
ان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبدئية ومعلوم ان كون الشيء مبدا لنفسه ولعلله
ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدئية الرابع ان الواجب يشارك الممكنات
في الوجود ويخالفها في الوجود الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون
وجوده مغاير الحقيقة الخامس ان الواجب نفس الكون في الاعيان اعني الوجود
المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو
هو الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا
لا يصلح جزءا للواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرط
الذي هو التجرد وان كان غير الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون
الكون داخلا فيه وهو محال ضرورة استلزامه تركب الواجب او خارجا عنه وهو
المط لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب والجواب عن

عن هذه الوجوه كلها انها لا نزاع في زيادة الوجود المطلق على ذات الواجب وانما
النزاع في ان ذات الواجب هل هو وجود خاص من افراد الوجود المطلق ام لا وما ذكر
من الوجوه انما يدل على زيادة الوجود المطلق لا على ان ذات الواجب ليس وجودا
خاصا فانا نقول الوجود الخاص هو الذي هو بعينه عين ذات الواجب والوجود
المعلوم هو الوجود المطلق المقول بالتشكيك اما الوجود الخاص به فلو اي ليس
بمعلوم كما ان ذاته ليس بمعلوم ايضا فلا دلالة للوجه الاول من تلك الوجوه الا
الا على ان الوجود المطلق ليس عين حقيقة الواجب وكذا نقول مبدا الممكنات هو
وجود خاص لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك وانما يلزم ذ
ذلك ان لو كان المبدا مطلق الوجود وكذا نقول ان ما به المشاركة هو الوجود
المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص وهو المتنازع فيه وكذا نقول ذات الباري
نفس الكون الخاص المخالف لسائر الاكوان ولا يلزم تعدد الواجب وانما يلزم ذلك
ان لو كان نفس الكون المطلق والمصنف اجاب عن الوجه الاول والمنع به
فيقاس عليه الباقي السادس ان الوجود طبيعة نوعية لما بينا من كونه مفهوما واحدا
مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب
للآخر وعلى هذا بقية من القواعد كما سيأتي فالوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض
لم تختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان تجرد الواجب لغيره ولزم
افتقاره الى الغير والجواب ان صدق الوجود على افراده صدق عرضي وليس هو طبيعة
نوعية ما لنسبة الى افراده على ما سلف ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق
مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة لجاز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه
فان النور يصدق على نور الشمس وغيره مع انه يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر
الانوار فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة مخالفة بالحقيقة بحيث يقتضي الوجود

الواجب النجد يمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود
المطلق عليها صدقا عرضيا السابع ان الوجوب الذاتي اضافة يقتضي في الواجب
طرفين احدهما الماهية والآخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية الوجود فيكون
وجوده زائدا على ماهيته والجواب عنه قد مر مستقصى واعترض على دليل الحكماء با
بان العلة متقدمة على معلولها اما ان التقدم بالوجود فلم لا يجوز ان يكون المؤثر
في الوجود هو الماهية من حيث هي فيتقدمه ذاتا لا وجودا كتقدم الجزء الاخير من
المركب بالنسبة اليه وايضا لو تم دليلكم هذا لزم ان لا يكون ماهية الممكن قابلة لوجودها
والا لتقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها الى آخر ما ذكرتم بعينه
ورده المصنف بان الكلام فيما يكون مؤثرا في الوجود وبديهة العقل حاكمة بوجوب
تقدمها عليه بالوجود وتاثير الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول فان العقل يلاحظ
كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظ كونه مبدأ للوجود ومفيدا والنقض بالقابل ظ
البطلان فان قابل الوجود مستفيد له فلا بد ان يلحظ العقل خاليا عن الوجود اي
غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع ا
المتنافيين بخلاف معطي الوجوب قبل الامر المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود
فانه لا معنى للافادة ههنا سوى ان تكون الماهية مقتضية لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها
عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف المفيد
لوجود الغير فان العقل حاكم بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدأ الوجود لغيره وا
واجيب بان التاثير والايجاب متفرع على وجود المؤثر الموجد فان مرتبة الايجاد
فوق مرتبة الوجود قطعا فلو تعقل تاثير الماهية بلا اعتبار وجودها لا في وجود
نفسها ولا في وجود غيرها هذا واجاب المصنف عن النقض في شرح الاشارات
بان كلام الناقض مبني على تصور ان للماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها

وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها والماهية
لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون
في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شأنه
ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه
فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية
ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل
والمقبول بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان الماهية انما يكون قابلة
للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند
وجودها في العقل فقط انتهى كلامه اقول فيه نظر لان الاتصال اذا كان امرا
عقليا يكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو فرضنا الماهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم
كونها فاعلة لصفة خارجية انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة
عقلية فاذن الفرق ووجه صاحب المحاكمات بان حاصل الجواب انه ان اريد بقوله الماهية
قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلو تم انها ليست متقدمة بل هي متقدمة بالوجود العقلي
ضرورة ان الماهية يتحقق في العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلة
للوجود في الخارج فلا نسلم ذلك فانما يكون قابلة في الخارج لو كان للماهية وجود منفرد
وللوجود وجود منفرد كما في اتصاف الجسم بالبياض وقال هذا غاية توجيه هذا
الكلام في هذا المقام وهو غير مرضي بعد لان للناقض ان يقول لما كان قابلية الماهية
للوجود واتصافها به بحسب العقل ولكن بذلك في تقدم العلة القابلية تقدمها بالوجود
العقلي فليكن فاعليتها للوجود ايضا بحسبه وليكفي في تقدم العلة الفاعلية ايضا تقدمها
بالوجود العقلي من غير ان يكون لها تقدم بحسب الوجود الخارجي كما ان ماهية الاربعة
علة فاعلية لزوجيتها ولا تقدم لها بحسب الوجود الخارجي فان فرق في ذلك بين

الوجود وسائر الصفات كان ذكره رجوعًا الى الجواب الاول لانا نقلنا الكلام في ماهية
واجب الوجود ثم قولكم لو كان ماهية الواجب علة فاعلية لوجودها الخارجي لزم
ان يكون الوجود العقلي لماهية الواجب متقدمًا على وجودها الخارجي فيلزم ان يكون
عاقلًا قبل واجب الوجود وهو محال لانا نقول معنى تقدم العلة على معلولها بالوجود
العقلي ان يكون الوجود العقلي للعلة متقدمًا على الوجود العقلي لمعلولها وانما يلزم
من هذا ان يتقدم الوجود لماهية الواجب على الوجود العقلي لوجودها الخارجي لا ان يتقدم م
الوجود العقلي لماهية الواجب على وجودها الخارجي فيلزم ان يكون قبل واجب الوجود
عاقلًا بل اللازم ان يكون قبل الوجود العقلي لوجود الواجب حتى يلزم ان يكون قبل وجود
الواجب عاقلًا ولا فساد فيه هذا وقد استدل بوجوه اخر منها انه لو زاد وجود الواجب
على ماهيته لزم كون الشيء الواحد قابلًا لشيء وفاعلًا له لاستحالة ان يكون غير ذات
الواجب فاعلًا لوجوده والتالي باطل لما سيجيء من ان بيان استحالته والجواب بانا
لا نسلم استحالة كون الشيء قابلًا وفاعلًا وسيجيء الكلام على دليلها ومنها انه لو زاد وجود
الواجب لاحتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض فكان ممكنًا ضرورة احتياجه الى الغير
فكان جائز الزوال نظرًا الى ذاته والامكان واجبًا لذاته هف والجواب ما مر من انه
لا يلزم من احتياج الوجود الى الذات امكانه ومنها انه لو كان للواجب ماهية ووجود
فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو بحسب العقل وان كان احدهما لزم احتياجه
ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج الماهية بعروض الماهية فان قيل
الوجود الخاص ايضا محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون
تحقق العام قلنا الخاص بعينه تحقق العام وليس هناك تحققان احدهما للخاص والآخر
للعام حتى يحتاج احدهما الى الآخر اقول يمنع احتياج الماهية في تحققها الى الوجود
فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق على ما مر غير مرة ومنها انه لا يجوز ان يكون

يكون ذات الواجب نوع غير الوجود لان كل مفهوم غير الوجود فهو محتاج في التحقق الى الوجود
وكل ما هو محتاج في تحققه الى الغير ممكن اقول هذا الوجه تلخيص واختصار للوجه
السابق وكما ان ما قيل كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلًا فانه ما لم ينضم اليه الوجود
بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودًا فيها قطعًا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود
اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودًا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودًا في نفس الامر
محتاج الى الغير الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودًا الى الغير فهو ممكن ولا
شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان
ان الواجب موجود فهو لا يكون الا غير الوجود الذي بذاته لا بامر مغاير لذاته اطناب
وتطويل لهذا الوجه ومدار الجميع على توهم ان الوجود امر به يكون الشيء موجودًا ويصير متحققًا
وليس كذلك فان الوجود هو نفس انتساب التحقق كما مر مرارًا فان الوجود والتحقق وكون
الشيء متحققًا عبارات والمعنى واحد وايضا لو تم ما ذكروه لدل على ان كثيرًا من السلوب
والاضافات عين ذات الواجب مع تباينها وعدم امكان حمل بعضها على بعض بالمواطاة
فانا نقول كل مفهوم مغاير للتجرد فهو في كونه مجردًا محتاج الى التجرد فلو كان ذات الواجب غير
مفهوم التجرد لاحتاج في كونه مجردًا الى الغير هف فيلزم ان يكون ذات الواجب عين التجرد وفساده
اظهر من ان يخفى لان التجرد عبارة عن عدم العروض فان كانت الاضافة والمضاف اليه كلاهما
خارجين عن مفهومه لزم كون ذات الباري تع نفس العدم والا لزم تركبه مع لزوم كونه
معدومًا على التقديرين ولو امكن التفصي عن هذا بان ذات الباري تجرد خاص منتسب الى
مفهوم التجرد المطلق كنسبة الوجود الخاص الى مفهوم الوجود المطلق وما ذكر من الفساد
انما يلزم على تقدير كون ذات الباري تع عين مفهوم التجرد المطلق لا على تقدير كونه تجردًا
خاصًا معروضًا للتجرد المطلق فلا مخلص عن لزوم كون ذات الواجب عين كل من الوجود
والتجرد المستلزم لكون الوجود عين الوجود مع انهما متباينان ولا يمكن حمل احدهما

على الآخر سواء كانت وعلى هذا تبين لزوم كون ذات الواجب عين الوجوب وعين الايجاد ولجميع غير ذلك من السلوب والاضافات تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فان نوقش بان الحق هو ان يحتاج الواجب في وجوده الى غيره لا ان يحتاج الواجب في تجرده او ايجاده الى غير ذلك من السلوب والاضافات الى غيره فانه ليس بمحال قلنا لا يمكن ان يحتاج الواجب في وجوده الى غيره والا لم يكن واجبا لذاته وهذا يكفينا في النقض ولزوم الخلف والوجود الخارجي من المحمولات العقلية اما انه من المحمولات فذلك لامتناع استغنائه عن المحل واما انه من المحمولات العقلية فذلك لامتناع حلوله فيه اي في المحل حلولا خارجيا لما سبق من ان ذلك يستلزم كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها فهو من المعقولات الثانية لانه ليس بموجود في الخارج والا لكان له وجود آخر موجود في الخارج ايضا وتسلسلت الوجودات الخارجية وعارض للماهية عند وجودها في العقل كما سبق تحقيقه **اقول** هذا الكلام من المص والحكماء القائلين بكون وجود الواجب عين ذاته مما لا يكاد يصح فانهم لما قالوا بكون وجود الواجب قائما بنفسه لم يصح منهم الحكم بامتناع استغناء الوجود عن المحل ولما قالوا بكونه موجودا في الخارج لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا بكونه موجود الواجب موجودا بوجود هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج بانه الوجود لو كان موجودا لكان له وجود آخر لا يقال هذا الكلام في مفهوم الوجود المطلق لا في الوجود الخاص الذي هو فرد من افراده وهو القائم بنفسه الموجود في الخارج لا في مفهوم الوجود المطلق فيسقط عنهم ما عدا عدم صحة الاحتجاج لانا نقول اذا حكم على مفهوم كلي بانه موجود في الخارج وليس بموجود في الخارج او حكم بانه مستغن عن المحل او ليس بمستغن كان ذلك حكما على ما صدق عليه والا فلا اشتباه في انه لا شيء من المفهومات الكلية الوجود في الخارج اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص فلا وجه لتخصيص هذا الحكم بمفهوم الوجود ولا لاقامة الدليل على ذلك وايضا لما تحقق في الخارج فرد من افراد

من افراد الوجود المطلق اعني الوجود الواجبي كان للوجود المطلق ما يطابقه في الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة عما لا يليق بعقل الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه ثم هذا الكلام صحيح من القائلين بكون الوجود زائدا على الماهيات كلها واجبة او ممكنة فان الوجود قائم بها اذ لو لم يكن تلك الماهيات موجودة وليس ذلك القيام خارجيا والا لزم ان يكون الماهيات موجودة قبل اتصافها بالوجود وليس الوجود موجودا في الخارج والا لكان له وجود آخر ولزم التسلسل او كان قيامه بالماهية قياما خارجيا ولزم المحذور واما انه من المعقولات الثانية ففيه تامل وكذا في قوله وكذا العدم وجهاتهما يعني الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية لان عوارض الماهية على ثلاثة اقسام فمنها ما يكون عارضة لنفس الماهية في نفس الامر ولا مدخل لخصوصية احد وجوديها الذهني والخارجي في عروضها كالزوجية بالنسبة الى الاربعة ومنها ما يكون عروضها للماهية بحسب وجودها الخارجي كالاضاءة والاحراق للنار ومنها ما يكون عروضها للماهية بحسب وجودها الذهني وهذه تسمى معقولات ثانية لكونها في الدرجة الثانية من التعقل ومعروضاتها تسمى معقولات اولى والماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية من هذا القبيل فان هذه عوارض تعرض للماهيات عند وجودها في العقل فان العقل اذا لاحظ مفهومات وقاسها الى امور آخر حكم على تلك المفهومات المعقولة بانها عين ماهية تلك الامور او جزؤها المشترك او المميز او لا هذا ولا ذاك بل خارج عن ماهيتها او كلي يصدق على كثيرين او جزئي لا يصدق على كثيرين الى غير ذلك فان العقل يلاحظ اولا مفهوم الحيوان مثلا ثم يقيسه الى زيد وعمرو وبكر الى غير ذلك مثلا ويحكم بان هذا المفهوم الموجود في العقل كلي يصدق على كثيرين وذاتي لتلك الافراد وجنس لها

بالكلية والذاتية والجنسية امور عرضية لمعقول آخر هو لمفهوم الحيوان فهو من المعقولات
الثانية اقول ولا كذلك الوجود الخارجي بالنسبة الى الماهية فان الوجود في
الخارج انما يعرض للماهية من حيث هي على ما سبق بيانه لا للماهية الموجودة في الذهن
فان الموجود في الخارج ليس هو الماهية الموجودة في الذهن فليس الوجود مما يعقل
الا عارضا لمعقول آخر حتى يكون من المعقولات الثانية ولعل منشا هذا الا
شتباه انهم لما راوا ان اتصاف الماهية بالوجود ليس اتصافا خارجيا كالجسم
بالبياض حكموا بان اتصافها به امر عقلي وان الماهية انما يكون قابلة للوجود
عند وجودها في العقل فقط كما وقع في كلام المص على ما نقلناه من شرح الا
للاشارات فلزم من هذا ان يكون الموصوف بالوجود هو الماهية ا
المعقولة وان يكون الوجود من المعقولات الثانية وليس كذلك فان اتصاف
الماهية بالوجود بحسب نفس الامر على ما سبق في تلخيص دليل الحكماء والموصوف
بالوجود هو الماهية من حيث هي لا الماهية الموجودة في الذهن على ما حقق
واذا تحققت ما تلوناه انكشف لك حقيقة الامر في كون العدم والجهات
الثلث اعني الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية وللعقل
ان يعتبر النقيضين من المفردات كوجود شيء وعدمه او من القضايا مثل هذا موجود
وهذا ليس بموجود او لا ترى انه ان يحكم بينهما بالتناقض اي بانهما لا يجتمعان
ولا يرتفعان انما يتصور بعد تصورهما ضرورة توقف تصور الحكم على
ولا استحالة فيه اي لا استحالة في تصور النقيضين في العقل الذي يجمع
لمن يجمع بين النقيضين في العقل لان صورتي النقيضين ليسا بنقيضين
حتى يمتنع الاجتماع بينهما والصورة العقلية لا يلزم ان يكون مساوية للصورة ا
العقلية في اللوازم بل ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها في

في العقل متناقضان فلا يمكن الاجتماع بينهما قيل القاعدة السالفة وهي ان للعقل
ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض شاملة لهذه الصورة ايضا فانا ا
اعتبرها العقل فقد اجتمعا فيه والعقل بسيط فقد اجتمعا في محل فليسا متقابلين هف
واجيب بان اعتبار العقل بهما عبارة عن اخذ صورتيهما فالاجتماع بين صور
النقيضين لا بينهما فلا محذور وكما عرفت لا يقال ان العقل لا يحتاج في العقل من
الامور الذهنية الى انتزاع صور منها بل يكفي هناك ما لاحظه العقل لما فيه منهما فالمحذور
لازم وقطعا لانا نقول ما ذكر على تقدير صحته انما هو في الصور الثابتة وليس لا
لا ثبوت الصورة في العقل صورة ثابتة في العقل والقول اذا حكم بالتناقض من
ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها فيه احتياج الى انتزاع صورة
من الامور فلا يلزم الا اجتماع صورة احد النقيضين مع عين الاخر ولا استحالة
فيه ايضا على ان ثبوت الصورة في العقل ايضا ليس صورة حاصلة بل ينتزع حاصلة
بل ينتزع منه ايضا فلا اجتماع الا بين صورتي النقيضين لا يقال ثبوت الصورة
منه كما لا يحتاج الى ذلك في ادراك الصور الثابتة فيه لانا نقول هذا ان صح فانما
يصح في ثبوت الصورة دون لا ثبوتها اقول هذا الكلام انما يصح على طريقة
القائلين بالشبح والمثال كالمص وغيره ممن يقول بان الموجود في الذهن هو الصورة
المخالفة لذي الصورة في كثير من اللوازم وقد عرفت بطلان هذا المذهب وا
والتحقيق ان اجتماع النقيضين المستحيل هو ان يصدق امر واحد بكلا النقيضين
اتصافا بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين او يتحقق في نفس الامر فهو ما
النقيضين ان كانا من القضايا ولا يلزم من وجود شيء في العقل اتصاف العقل
على ما سبق تحقيقه ولا من فرض العقل اتصاف شيء بكلا النقيضين او تحقق هو
كلا النقيضين في نفس الامر واتصافه بهما او تحققهما في نفس الامر حتى يلزم اجتماع

النقيضين المستحيل وكذلك للعقل ان يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه مع ان تصور
العقل عدمه يستدعي ثبوته فيكون هذا جمعا بين وجوده وعدمه لكن هذا ليس باجتماع
النقيضين المستحيل لان اتصاف العقل بالوجود وان كان بحسب نفس الامر لكن اتصافه
بالعدم بحسب فرض العقل ومحض اعتباره وعدم العدم اي عدم المعدوم مطلقا وهو
ما ليس له ثبوت بوجه من الوجوه لا ذهنا ولا خارجا بان يتعقل المعدوم المطلق في
الذهن ويرفعه اي يلاحظ بعنوان المعدومية وهو ثابت باعتبار اي المعدوم مطلقا
لكونه متصورا بعنوان المعدومية ثابت في الذهن ومتصف بالوجود الذهني بحسب
نفس الامر ممتنع للثابت باعتبار اي بحسب فرض العقل ومحض اعتباره لان العقل فرضه
معدوما مطلقا ولاحظه بعنوان المعدومية وقد ظهر ان هذا ليس بجمع للنقيضين
ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض هذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة
على قولهم الحكم على الشيء ايجابا كان او سلبا مشروط بتصوره بوجه ما اي بوجود
المحكوم عليه في الذهن وهي انه لو صح ذلك لصدق قولنا كل ما هو معدوم مطلقا يمتنع الحكم
عليه ضرورة امتناع تحقق المشروط بدون تحقق الشرط واللازم باطل لاستلزامه التناقض
لان موضوع هذه القضية وهو المعدوم مطلقا قد حكم عليه بامتناع الحكم مطلقا فهو
موصوف بامتناع الحكم عليه وصحة الحكم عليه ايضا وهذا جمع للنقيضين وحاصل الجواب
ان المعدوم المطلق ثابت باعتبار وغير ثابت باعتبار على ما مر وصحة الحكم عليه باعتبار
انه ثابت متصور وامتناع الحكم عليه باعتبار انه غير ثابت ولا تناقض مع اختلاف
الجهة والاعتبار وفي بعض النسخ بدل قوله ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور وله
ولا تناقض قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت ولا تناقض يعني ان المعدوم
المطلق متصف بامتناع الحكم عليه من حيث انه ليس بثابت واتصافه بصحة الحكم عليه
ليس من تلك الحيثية بل من حيث هو ثابت والا لزم التناقض لاتحاد الجهة لموردي الاعتبار
بين

بين واحد ولهذا اي ولان للعقل ان يتصور جميع الاشياء يقسم العقل الموجود الى
ثابت العين في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز مع ان ذلك يقتضي تصور
ما ليس بثابت في الذهن ضرورة ان تقسيم مفهوم الى الاقسام بدون تصور الاقسام ح
والحكم على امرين بانهما متمايزان بدون تصورهما حكم عليهما غير متصور وتصور ما
ليس بثابت في الذهن وان اقتضى ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا فيه لكن لا
محذور فيه لما عرفت من ان ذلك ليس باجتماع النقيضين وفي بعض النسخ بدل قوله
ولهذا يقسم الموجود قوله ولهذا انقسم الموجود وح يجب ان يحمل الموجود على الموجود في
الذهن ليستقيم الكلام ولما كان لقائل ان يقول الحكم بامتياز احد الشيئين عن الآخر
يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية في العقل مغايرة لهوية الآخر فلو حكم العقل با
بالامتياز بين الثابت وما ليس بثابت لاستلزام ان يكون لما ليس بثابت في العقل
هوية عقلية وذلك محال اجاب عن ذلك بقوله وهو اي الحكم بامتياز احد الشيئين عن
الآخر لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين فان العقل يحكم بالامتياز بين ما لا هوية له في العقل
وما له هوية عقلية وليس لما لا هوية له هوية ولو سلم ذلك وفرض ان اي لما ليس بثابت في الذهن
هوية عقلية لكان حكمها حكم الثابت بعينه قد عرفت ان امرا يمكن ان يكون ثابتا باعتبار
وغير ثابت باعتبار آخر كذلك يمكن ان يكون لامر ما هوية باعتبار ولا يكون له هوية با
باعتبار آخر ولا محذور في ذلك واذا حكم الذهن على الامور الخارجية اي الموجودات
الخارجية بمثلها من الموجودات الخارجية كقولنا هذا الجسم ابيض وجب التطابق بين الحكم
والخارج في صحته يعني اذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج يتحقق هناك نسبة بينهما
خارجية فاذا كان الحكم صحيحا كانت النسبة الحكمية مطابقة لتلك النسبة الخارجية وهذا
هو المعنى بمطابقة الحكم للخارج والمراد بكون النسبة خارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس
النسبة لا لوجودها والا اي وان لم يحكم بالموجودات الخارجية على مثلها فلا يعني له

في صحة الحكم مطابقته للخارج اذا حكم بالامور العقلية على الامور العقلية كقولنا الامكان
اعتباري او على الامور الخارجية كقولنا الانسان ممكن او اعمى واما الحكم بالامور الخارجية
على الامور العقلية فذلك ممتنع صحته وصدقه ايجابا لامتناع ان يكون الموجود الخارجي
ثابتا لما هو امر عقلي لا ثبوت له في الخارج **اقول** والمراد بالحكم في هذا البحث هو الحكم
الايجابي على ما هو المتبادر والا فلا يكون النسبة السلبية خارجية لا يتوقف على كون
طرفيها موجودين في الخارج فان الامور الخارجية مسلوبة عن الامور العقلية في
الخارج فيتحقق هناك نسبة سلبية خارجية فاذا حكم بالامور الخارجية على الامور
العقلية يجب في صحته التطابق بين النسبة الحكمية وبين تلك النسبة الخارجية كما
كان يجب ذلك اذا كان الطرفان موجودين في الخارج فيكون مطابقا للخارج
كما في قولك زيد اعمى فان الحالة المسماة بالعمى لا يتصف بها زيد الا في الخارج فقط
وهذا لما يقال من ان الموجودات الخارجية قد يتصف في الخارج بالامور العدمية
وان انتفاء المحمول في الخارج لا يستلزم انتفاء الحمل الخارجي وان صدق شيء
على آخر ايجابا بحسب الخارج يتوقف على وجود الاخر فيه وان ما لا يوجد في الخارج
لا ينسب اليه في الخارج شيء اصلا ولا يتوقف على وجود ذلك الشيء قطعا وقد لا يكون
مطابقا للخارج كما في قولنا الانسان ممكن فان الحكم بامكان الانسان صحيح
ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج وكما في قولنا الامكان اعتباري ولا يتصور
في هاتين الصورتين مطابقة الحكم للخارج اذ ليس للموضوع وجود في الخارج
واذا تقرر ان ما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون صحيحا ولا يكون
مطابقا للخارج علم ان المطابقة للخارج وعدم مطابقته لا يكون معيارا
لصحته وفساده فلا بد من امر آخر يعلم به صحة الحكم وفساده فلذلك قال ويكون
صحيحا باعتبار مطابقته لما في نفس الامر يعني معيار صحة الحكم وفساده فيما

فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج مطابقته لما في نفس الامر وعدم مطابقته
له والمراد بنفس الامر ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او ليس كذا اي في حد
ذاته بالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر على ان المراد با
بالامر الشأن والشيء وبالنفس الذات لا مطابقته لما في الاذهان لامكان
تصور الكواذب فان الاذهان قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع
فلو كان صحة الحكم بمطابقته لما في الاذهان لزم ان يكون قولنا العالم قديم
حقا وصدقا لمطابقته لما في اذهان الفلاسفة وهو باطل قطعا وايضا
قد يختلف الاحكام في الاذهان فان الحكماء يعتقدون قدم العالم والمتكلمون
حدوثها فيا بتها يعتبر المطابقة **اقول** هاهنا اشكال قوي قد اشرنا اليه
فيما سلف وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في الاذهان من النسبة
الحكمية لان ما في الاذهان من النسب الحكمية يعتبر مطابقته لما في نفس الامر ليعلم
صحته وبطلانه والمطابق يجب ان يكون مغايرا للمطابق وايضا فانهم قالوا
موافقا لما ذكره المصنف ان المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الا
الاذهان من النسبة الحكمية وهذا تصريح لمغايرتهما ومعلوم ان ما لا يكون في
الخارج لعدم الواسطة وايضا فالمراد بالخارج خارج الذهن فاذا لم يكن في الذ
يكون في الخارج لا محالة فما معنى قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين في الخارج
يكون صحته بمطابقته لما في نفس الامر لا لما في الخارج ولا لما في الاذهان قيل المراد
بما في نفس الامر هو ما في العقل الفعال وهو غير الخارج لان المراد بالخارج ما هو
خارج عن القوى الادراكية وما في اذهاننا من الاحكام ان كانت مطابقة
لما في العقل الفعال كانت صادقة مطابقة لما في نفس الامر والا كانت كاذبة
وقد ذكرنا وجه بطلانه فلا نعيده وعلى ان هذه العبارة لا دلالة لها على هذا

المعنى الاعلى وجه بعيد جدا وهو ان يجعل الامر في مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات
واعترض بان ما ذكروه من ارتسام صور المعقولات في جوهر مجرد هو خزانة النفس
الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي الذهول والنسيان جار في الاحكام
الكاذبة فيجب ارتسامها فيه ايضا وح فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر
لكانت تلك الكواذب صادقة في نفس الامر اقول على الجواب عنه بان نفس الامر
هو العقل الفعال لا كل مجرد وما هو خزانة للنفس جوهر مجرد آخر غير العقل الفعال
واعترض ايضا بانه يتعذر ح وصف الاحكام الثابتة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة
لنفس الامر وكذا وصف العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة
الشيء لما لا يحصل معه وكذا وصف العلم بالجزئيات مثل هذا الخسوف وقيام زيد في هذا
الوقت لامتناع ارتسامها في العقل واجيب عن الاول بان صحة الحكم الذي في العقل الفعال
لا يكون لكونه مطابقا لما في نفس الامر بل لكونه عينه وعن الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة
الشيء لما هو متاخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة يمكن في العلم الذي هو ارتسام
الصورة ولا كذلك علم الواجب وعن الثالث بان ارتسام الجزئي في العقل على الوجه
الكلي كاف في المطابقة هنا وقد قيل كما ان قوله وللعقل ان يعبر النقيضين ويحكم بينهما
بالتناقض يتعلق بمباحث الوجود والعدم على معنى ان للعقل ان يتصورهما ويحكم
بالتناقض بينهما كما في سائر المتناقضات كذلك قوله واذا حكم الذهن يتعلق بقوله
ويحكم بينهما بالتمايز كانه قيل الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة
به وان طابقه كان كل من المتمايزين ذا هوية ثابتة في الخارج فيكون ما ليس بثابت
في الخارج ثابتا فيه هف فاجاب بان صحة الاحكام وصدقها قد يكون بمطابقة الخارج
وقد يكون بمطابقة نفس الامر دون الخارج اقول فيه نظر لانا اولا فلان حكم
العقل على امرين بانهما متمايزان يستدعي تصورهما سواء كان ذلك الحكم من العقل

من العقل صادقا او كاذبا لان الحكم على شيء وان كان كاذبا يستدعي تصور المحكوم عليه
بلا وجه لقوله الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به لما ذكرنا من ان
كذب الحكم لا يقدح في مقصوده واما ثانيا فلان التمايز بين ما الثابت في الذهن وغير
الثابت فيه واللازم من مطابقة الحكم بالتمايز للخارج ان يكون كل من المتمايزين ثابتا في الخارج
فيلزم ان يكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه وانما يلزم ذلك ان لو كان احد المتمايزين
هو ما ليس بثابت في الخارج وهو مم فبطل قوله فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه
ثم الوجود والعدم قد يحملان قد سبق اشارة الى هذا المعنى في بيان المواد اعني الوجوب
والامكان والامتناع الا انه ذكره هنا ليبني عليه بيان ما يستدعيه الحمل من الاتحاد
باعتبار والتغاير باعتبار ثم يتعرض لدفع الاشكال الذي يتجه على الحمل مطلقا وعلى
حمل الوجود والعدم خاصة والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع
وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة او ليست
بواقعة والحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين اي الموضوع والمحمول من وجه والا
لكان الحمل الايجابي بالمواطاة حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه آخر والا
لكان حملا للشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي ومعنى الحمل ان
المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا فان قيل يرد عليه ان الامور المتغايرة في المفهوم اذا تغايرت
في المفهوم في الوجود ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما يشهد به البديهة و
هو مردود بان الامور المتغايرة في الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات اي ما
صدقت هي عليه وقد يعبر الحمل باتحاد المفهومين المتغايرين ذهنا بحسب الوجود تحقيقا
او تقديرا ويرد عليه حمل العدميات على الموجودات الخارجية اذ لا اتحاد هناك في الوجود
بل رب موجبة لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك الباري ممتنع
والوجوب ثبوتي والامكان اعتباري والجنس مقوم للنوع والنوع كلي والفصل علة

للجنس المميز لكن فانهما وان منع المجاب بعضها فلا كلام في البعض وان اريد بالوجود
اعم من الذهني والخارجي ليتناول امثال هذه القضايا لم يستقم لانه لا يتصور التغاير
في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للوجود في الذهن الا الحاصل فيه وهو
معنى المفهوم وقد يفسر الحمل باتصاف الموضوع بالمحمول ويرد عليه حمل الاجزاء على الماهية المركبة
منها وجهة الاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون ثالثا يعني قد يكون مفهوم الموضوع
تمام حقيقة ما صدق عليه فيكون جهة الاتحاد اعني الذات متحدا مع مفهوم الموضوع
حقيقة وهذا ما يقال ان العنوان قد يكون عين الذات كقولنا الانسان كاتب وقد
يكون مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فيكون جهة الاتحاد مع مفهوم المحمول متحدا
حقيقة كقولنا الكاتب انسان وقد لا يكون مفهوم الموضوع ولا مفهوم المحمول تمام الحقيقة
ما صدق عليه فلا يتحد جهة الاتحاد مع واحد منهما بحسب الحقيقة والتغاير لا يستدعي
قيام احدهما بالاخر ولا اعتبار عدم القائم في القيام لو استدعاه هذا جواب شك يورد
على الحمل الايجابي مطلقا وتقريره ان يقال ان طرفي الحكم لما وجب ان يكونا متغايرين و
وجب ان يكون احدهما قائما بالاخر ومع التغاير لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن بينهما مناسبة
وكان كل واحد منهما اجنبيا من الاخر فقولنا كل رومي ابيض لو لم يكن البياض قائما
بالرومي لم يكن بين البياض والرومي مناسبة كما ليس بين السواد وبينه مناسبة فلم يكن حمل
البياض على الرومي اولى من حمل السواد عليه وان كان احد الطرفين قائما بالطرف
الاخر فالطرف الاخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به والا اجتمع المثلان عند قيام
وح يلزم قيام الشيء بما ليس متصفا به وذلك جمع للنقيضين وتقرير الجواب ان تغاير الطرفين
لا يستدعي قيام احدهما بالاخر فان قولنا كل انسان ناطق حمل صحيح بلا شبهة ولا يتصور
قيام بين الكل والجزء وكذلك لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما
اجنبيا عن الاخر قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك لو لم يكونا مع التغاير متحدين بالذات ولو سلم

سلم ان التغاير يستدعي قيام احدهما بالاخر فلا نسلم انه يستدعي اعتبار عدم القائم في القيام
ليلزم اتصاف شيء بما ليس متصفا به وكذلك فالطرف الاخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به
قلنا مسلم ولكن معناه ان القائم ليس ماخوذا معتبرا مع ما قام به ولا يلزم من عدم اعتبار
القائم مع ما قام به اعتبار عدم القائم معه للفرق الظاهر بين عدم الاعتبار واعتبار العدم
قيل بيانه هذا موقوف على مقدمات تشتمل على الحمل الايجابي فيلزم بيان امتناع الحمل باثبات
الحمل وذلك ابطال الشيء بنفسه اقول فيه نظر لانه له ان يقول لو لم يكن الحمل صحيحا
ثبت ما ادعينا من غير حاجة الى بيان وان كان صحيحا كانت مقدماتنا هذه صحيحة و
لزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو باطل قطعا واثبات الوجود لا
يستدعي وجودها قبل وجودها هذا جواب شك يورد على حمل الوجود على الماهية تقريره
ان يقال اثبات الوجود للماهية يعني حمل الوجود عليها يقتضي ثبوت الوجود لها والا لم
يكن الحمل صحيحا والوجود لا يكون ثابتا للماهية المعدومة والا اجتمع النقيضان فيكون
ثابتا للماهية الموجودة فاثبات الوجود للماهية يستدعي وجود الماهية قبل وجود
وذلك محال لاقتضائه ان يكون الماهية موجودة بوجودين او بوجود مرتين وتقرير
الجواب ان اثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجود الماهية قبل وجودها وكذا الوجود
لا يكون ثابتا للماهية المعدومة قلنا مسلم وكذلك فيكون ثابتا للماهية الموجودة قلنا م
فان الوجود كما سبق تحقيقه ثابت للماهية من حيث هي هي لا للماهية المعدومة ولا للماهية
الموجودة وسلبه لا يقتضي تمايزها وثبوتها بل نفيها الا اثباتها نفيها وثبوتها في الذهن
وان كان لازما لكنه ليس بشرط جواب شك يورد على سلب الوجود عن الماهية تقريره
ان يقال سلب الوجود عن ماهية لا يمكن ما لم يتميز تلك الماهية عما سواها من الماهيات
والا لم يتعين تلك الماهية من الماهيات بسلب الوجود عنها وكل ما هو متميز فهو
ثابت وجوده فالماهية ما لم يكن موجودة لا يمكن سلب الوجود عنها فيكون حصول

الوجود للماهية شرطاً لسلب الوجود عنها وهو جمع للنقيضين وتقرير الجواب انه ان
اريد تميزها وثبوتها في الخارج فلا نم ان سلب الوجود عن ماهية لا يمكن مالم يتميز
تلك الماهية عما سواها بحسب الخارج بل يكفي تميزها في الذهن فسلبه عنها لا يقتضي تميزها
وثبوتها في الخارج بل يقتضي نفيها لان معنى سلب الوجود عن الماهية نفي الماهية راسا
راسا لا اثبات نفيها على معنى ان هناك امرا متحققا هو الماهية وقد ثبت لها الانتفا
وان اريد تميزها وثبوتها في الذهن فذلك م لكنه ليس شرط سلب الوجود اي انتفائه
وان كان شرطا للحكم بسلب الوجود اي انتفائه فلا محذور فان الوجود لم يسلب
عن الماهية الموجودة في الذهن بشرط كونها موجودة فيه حتى يلزم اجتماع النقيضين
بل انما سلب عن الماهية من حيث هي غاية الامر انها محكوما عليها بالسلب فقد صار
موجودة في الذهن واللازم منه ان يتحقق هناك قضية موجبة مطلقة عامة وهي
قولنا الماهية موجودة او وقتية مطلقة وهي قولنا الماهية موجودة في زمان كونها
محكوما عليها وهما لا يناقضان السالبة المطلقة العامة اعني سلب الوجود عن الماهية
في الجملة واعلم ان ارتسام الماهيات في القوى العالية ان كان وجودا ذهنيا لم يكن
الحكم بسلب الوجود المطلق او الذهني عن ماهية من الماهيات مطابقا للواقع فلا يندفع
هذا الشك فيهما يحتاج الى الجواب عنه والحمل والوضع من المعقولات الثانية لانهما يعرضان
للمعقولات الاولى من حيث هي في العقل ويقالان على افرادها بالتشكيك على الموصوف
اعني اولى بالحملية من حمل الموصوف عليها وكذا حمل الاعم على الاخص اولى بالحملية من
عكسه وكذا الحال في الوضع فان وضع الموصوف للصفة والاخص للاعم اولى بالوضعية
من عكسهما وليست للموصوف ثبوتية والاسم قد ذكرناه ذلك في ضمن ضابط نقلنا ه
من صاحب التلويحات فلا نعيد ثم الوجود قد يكون موجودا بالذات وهو ما
يكون له وجود بنفسه سواء كان قائما بغيره كالسواد او لا كالجسم وقد يكون موجودا

موجودا بالعرض وهو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن ما صدق هو عليه من الافراد يكون
موجودا كالانسان الصادق على الفرس والاعم الصادق على زيد فان الفرس وزيدا
موجودان بالذات والانسان والاعم موجودان بالعرض بمعنى ان ما صدقا عليه
موجود واما الوجود في العبارة والكتابة فمجازي فقد يكون له وجود في الاعيان و
قد يكون له وجود في الاذهان ويقال للموجود في الاعيان وللموجود في الاذهان
انه موجود حقيقة وقد يكون له وجود في العبارة وقد يكون له وجود في الكتابة ويقال
لكل منهما انه موجود بالمجاز وذلك لان الموجود من زيد مثلا في العبارة صوت
موضوع بازائه وفي الكتابة نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد نعم
اذا اضيف الوجود الى اللفظ الموضوع او النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان
وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان فما سماه موجودا بالعرض لا وجود له
في نفسه فيكون موجودا بالمجاز ايضا فلم عد الموجود في العبارة والكتابة مجازا
دون الذي بالعرض لا يقال الوجود في الذهن دونهما لانا نقول كلاهما يوجد في الذهن
ووجودها الذهني ثابت لهما بالذات لا بالعرض وليس ذلك وجودا في العبارة ولا في
الكتابة بل هو وجود طبيعي ذاتي واجيب بان مفهوم الانسان لما حمل مواطاة على موجود
عيني كالفرس مثلا صار كانه هو فالوجود المنسوب الى الفرس اولا وبالذات منسوب
اليه ثانيا والموجود في العبارة او الكتابة فلو سمي به لفظ الفرس او نقشه في الكتابة لا
لانهما من الموجودات العينية المحسوسة بل لتعبير بان ذات الفرس موجود في العبارة او
او الكتابة اما في العبارة فباعتبار ان الدال عليها بغير واسطة او بواسطة واحدة
موجودة فيها واما في الكتابة فباعتبار ان الدال عليها بواسطة او بواسطتين مو
موجود فيها ولا شك ان جعل ذات الشي موجودا باعتبار ان الدال عليها بواسطة
او بغير واسطة موجود ابعد من جعل المحمول على الموجود باعتبار كونه محمولا عليه موجودا

موجودا فسمي احدهما موجودا بالعرض والآخر موجودا بالمجاز بينهما على التفاوت بينهما
قال المعدوم لا يعاد اختلفوا في جواز اعادة المعدوم بعينه بجميع عوارضه المشخصة
فذهب اكثر المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء وبعض الكرامية وابو الحسين البصري ومحمود
الخوارزمي من المعتزلة الى امتناعها واختاره المصنف وهولاء وان كانوا مسلمين مقرين
بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم لانهم لا يقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق
اجزائها وخروجها عن الانتفاع ويوولون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى ويتلون
قصة ابراهيم عم واستدلوا بوجوه اشار الى الاول بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح
الحكم عليه بصحة العود يعني لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود لكن ليس له
هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن ان يشار اليه لا يصح الحكم عليه والجواب
عنه من وجوه الاول المعارضة وهي ان يقال لو امتنع اعادة اعادة المعدوم يصح الحكم
عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة وساق الكلام الى اخره لا يقال الحكم
بصحة العود لكونه ايجابا يستدعي وجود الموضوع فلا يصح على المعدوم بخلاف
الحكم بامتناع العود فانه يجوز اعتباره سلبا بان يقال يمتنع عوده في معنى لا يصح عوده
والسالبة لا تقتضي وجود موضوعها فيصح الحكم السلبي على المعدوم لانا نقول
يجوز مثل هذا الاعتبار في الحكم بصحة العود بان يقال يعني يصح عوده لا يمتنع عوده
فلتفرض حتى يصح على ان السلب يشارك الايجاب في اقتضاء الاشارة العقلية الى المحكوم
عليه فلو امتنع الحكم الايجابي على المعدوم لامتناع الاشارة العقلية اليه على ما ذكرت
لامتنع الحكم السلبي عليه ايضا وتمت المعارضة والاولى ان يتم ذلك هذا الثاني النقض وهو ان
يقال ما ذكرتموه من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لو تم لدل على
انه لا يصح اصلا حكم من العقل على ما ليس بموجود في الخارج مع انا نحكم على ما ليس
بموجود في الخارج احكاما صادقة لا شبهة فيها كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان

ان يوجد ومن سيولد يجوز ان يتعلم واجتماع النقيضين محال وشريك الباري ممتنع
الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى بل قولكم المعدوم لا يصح الحكم عليه حكم على ما ليس بموجود
في الخارج بعدم صحة الحكم عليه الثالث المنع وهو ان يقال لا نم انه لو صح اعادة المعدوم
لصح الحكم عليه بصحة العود فان امتناع حكم العقل على المعدوم بصحة العود لكونه لا هوية له
يتصورها ليحكم عليها لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه بتاثير الفاعل من غير
ان يتصور متصورا ويحكم عليه بشيء من الاحكام ولو سلم فقوله لكن المعدوم ليس له
هوية ثابتة ان اراد به انه ليس له هوية ثابتة في الجملة او في الذهن فممنوع وان اراد انه ليس
له هوية ثابتة في الخارج فذلك انما يصح عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم في
الخارج فلا يقوم حجة عليهم واما عندنا لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية لانه يتوقف
على الهوية الخارجية بل يكفيها الهوية الذهنية ولو سلم انها يتوقف على الهوية الخارجية
فنقول اما ان يريد انه ليس له في زمان من الازمنة هوية خارجية على دوام السلب فذلك
ممنوع لان المعدوم في زمان كونه موجودا له هوية خارجية واما انه ليس له هوية خارجية
في زمان كونه معدوما لا دائما فلكنه مسلم لكنه لا يمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية
اليه الآن يريد انه يمتنع الاشارة العقلية اليه في زمان كونه معدوما وذلك غير مفيد لجواز
ان يكون الحكم عليه بصحة العود في زمان موجود الحكمنا على زيد في زمان وجوده
بانه يجوز ان يعدم ثم يعاد والى الثاني بقوله ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه اذ
المفروض ان المعاد المبدا بعينه وتخلل الشيء انما يتصور بين شيئين والجواب انه لا معنى
لتخلل العدم ههنا سوى انه موجود في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان اخر ثم
اتصف به في زمان ثالث ومن هذا يتبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو للزمان العدم
بين زماني وجوده بعينه ثم لا يجوز التمييز في الحالين بعوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض
المشخصة بحالها في الحالين فلا يلزم تخلل العدم بين الواحد من جميع الوجوه

وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع بقاء شخص من الاشخاص زمانا والا لزم تخلل
الزمان بين الشيء ونفسه لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء والجواب الثالث
بقوله ولم يبق فرق بين المبتدأ والمعاد وصدق المتقابلان عليه فقط ويلزم التسلسل في الزمان يعني
لو جاز اعادة المعدوم بعينه اما بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها
ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في هذا الوقت الآخر
واللازم باطل لافضائه الى الحكم الى الشيء مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود
في وقته الاول وفي هذا رفع المتوقف والامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث كان شيء واحد
مبتدأ من حيث كونه معادا ومعادا من حيث كونه مبتدأ والامتياز بينهما بحسب العقل ضروري
وايضا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة
انه مبتدأ ومعاد ولما اشرنا اليه من لزوم كونه مبتدأ من جهة كونه معادا وايضا لا
لافضائه الى التسلسل في الزمان انه لا مغايرة بين الوقت المبتدأ والوقت المعاد بالماهية
ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض والا لم يكن اعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية
بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته
لما ذكرنا ويتسلسل وقد يجاب عن هذا الوجه الثالث بثلثة اوجه بحسب ما يلزم من المفاسد الثلثة
ويجاب عن هذا الوجه الاخير بمنع ان مغايرة بين الوقتين الا بالقبلية والبعدية لجواز
المغايرة بغير ذلك من العوارض التي لا مدخل لها في التشخص اقول وايضا انه استدلال
بمقدمتين لا تجتمعان في الصدق لان الوقت ان كان من المشخصات لم يصح قوله كان
المبتدأ في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق لامتناع التغاير بين المبتدأ والمعاد
بحسب العوارض المشخصة وان لم يكن مشخصا لم يصح قوله ويلزم اعادته لان اللازم
انما هو اعادة جميع العوارض اقول يمكن توجيهه بما يندفع معه هذا الجواب
وهو انه لو اعيد الزمان بعينه لكان المبتدأ معادا على المعاد ضرورة تخلل العدم

العدم بينهما وذلك تقدم لا يجامع فيه المتقدم المتأخر ولا يتصور ذلك الا في الزمان
فيكون كل منهما واقعا في زمان فللزمان زمان ولا يمكن ان يقال ههنا ان التقدم و
التأخر بحسب الذات لا بامر زائد عليها كما في اجزاء الزمان لان تقدم جزء واحد
من الزمان على نفسه بحسب الذات غير معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان بالذات
على بعض آخر منها ويلزم اعادته لما ذكرنا ويلزم التسلسل والجواب عن الجميع انا لا نم كون الوقت
من المشخصات فانا قاطعون بان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الذي كان
بالامس ومجادلة من زعم خلاف ذلك تنسب الى السفسطة وما يقال انا نعلم بالضرورة ان الموجود
مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود بقيد كونه في الزمان السابق وذلك يغاير بحسب الذهن
والاعتبار دون الخارج وحكاية وقع هذا البحث لابي علي مع احد تلامذته وكان مصرا
على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابو علي ان كان
الامر على ما زعمت فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان
يباحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع وان الوقت
ليس من المشخصات ولو سلم فلا نم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدأ البتة وانما
يلزم لو كان الوقت معادا ايضا ولم يكن هو مسبوقا بحدوث آخر وهذا ما يقال ان
المبتدأ هو الواقع اولا لا الواقع في الزمان الثاني فيندفع بهذا ما سوى لزوم التسلسل
في الزمان ويندفع ايضا بان الزمان عند القائلين بجواز اعادة المعدوم امر اعتباري
لا وجود له في الخارج فينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار وجه آخر وهو انه لو جاز اعادة
المعدوم بعينه جاز ان يوجد مثله بدلا عنه مبتدأ في وقت اعادته فانه اذا جاز ان
يوجد فرد من افراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص يكتنف بعوارض مشخصة
بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتدأ فان الفارق
بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما ويمكن ان يجاب

قوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ على هذا الوجه والجواب انه ان اراد ما يشاركه في ما
هيته وتشخصه معا كما يظهر من قوله فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها
المشخصة لعدم الاختلاف فيهما فوجود المثل بهذا المعنى ممنوع اذ يلزم منه تشخص تشخصين
بتشخص واحد فيكون التشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون تشخصا لان مقتضى
التشخص التوحد المانع من الشركة مطلقا ولو سلم فلم لا يجوز الامتياز بعوارض غير
مشخصة فان المعاد ما قد يوجد ثم عدم والمثل المبتدأ ما لا يكون كذلك لا يقال فعلى
هذا اذا وجد فرد مكتنف بعوارض مشخصة فلم يعلم انه الذي وجد اولا ثم عدم وليس
موجودا مبتدأ لانا نقول لا استحالة في عدم تميزهما عند العقل اذ ربما يلتبس على العقل
ما هو متميز في نفس الامر على انه كلام على السند الاخص وان اراد بالمثل ما يشاركه في الماهية
فقط فلزوم عدم الفرق ممنوع لجواز الامتياز بالعوارض المشخصة استدل القائلون
بجواز اعادة المعدوم بانه لو امتنع عود المعدوم وهو عبارة عن وجوده ثانيا فهذا
الامتناع ليس لماهية المعدوم ولا للوازمها والا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات
لان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة وهو لا ينفك
عنها فيزول الامتناع عند انفكاكه فكان العود جائزا واجاب الامام بعود الحكم
بامتناع العود لامر لازم للماهية يعني ان الموصوف بامتناع العود هو الماهية الموصوفة
ببطلان العدم وهذا الوصف اعني كونها مما طرأ عليها العدم امر لازم للماهية الموصوفة
ببطلان العدم لكونها ماخوذة مع هذا الوصف وامتناع العود لها بحسب هذا اللا زم
وهو لا يقتضي امتناع وجوده ابتداء لعدم تحقق الامتناع اعني هذا اللازم هناك
قيل لا نم ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنع الوجود وذلك لانه كما لا يكون
الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب الوجود وممتنع العدم كذلك لا يكون
الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنع الوجود وواجب الوجود اقول فيه نظر

فيه نظر لان جواب المصنف في التحقيق منع وسند اذ حاصله انا لا نم انه لو كان امتناع العود
لماهية المعدوم او لازم لا ينفك عنها وجوده ابتداء وذلك لان مقتضى ذات الشيء اولا
او لازمه لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون بسبب الا
الامتناع وصف الماهية المعدومة بطريان العدم لازما لها اعني كونها قد طرأ عليها
العدم ويتخلف العدم عن الوجود ابتداء لانتفاء المقتضي اعني طريان العدم فكلام هذا
القائل ان كان منعا للسند كما يفهم من قوله لا نم فهو غير مفيد وان كان ابطالا له فما ذكره
لا يفيد الابطال لانه قياس فقهي غير مقبول في العقليات فلو سلم فابطال للسند الا
الاخص اذ قد يسند المنع بان ماهية المعدوم من حيث هي يجوز ان يقتضي امتناع العود
لكون وجودا حاصلا بعد طريان اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم
امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فيجوز ان يمتنع وجوده بعد عدمه
لذاته ولا يمتنع وجوده مطلقا قال صاحب المواقف الوجود امر واحد في حد ذاته لا
لا يختلف ابتداء واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته
وهو الزمان فاذن يتلازم الوجودان اي المبتدأ والمعاد امكانا ووجوبا وا
وامتناعا لان الاشياء المتوافقة في الماهية بحسب اشتراكها في هذه الامور المستندة
الى ذواتها ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في
زمان آخر كزمان الاعادة معللا بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود
مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع ا
الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب من الا
الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود
المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق
او المغاير واجبا وفي تجويز هذا الانقلاب مخالفة لبداهة العقل الحاكمة بان

الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان
آخر واغناء للحوادث عن المحدث وسد لباب اثبات الصانع لجواز ان يكون ممتنعة
لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة
الى صانع يحدثها انتهى كلامه اقول ان هذا الكلام عن آخره حق وهو ان لا اثر له
في دفع هذا الجواب وتحقيق المقام يستدعي زيادة بسط في الكلام فنقول الوجوب
عبارة عن اقتضاء الذات للوجود مطلقا والامتناع عن اقتضاء العدم مطلقا
والامكان عن لا اقتضاء بهما مطلقين وقد تقدم انه لا يجوز الانقلاب من هذه
المفهومات الثلثة بان يكون شيء واجبا في زمان ثم يصير ممكنا او ممتنعا في زمان
آخر او بالعكس او ممكنا في زمان ويصير ممتنعا في زمان آخر وبالعكس لان مقتضى
ذات الشيء لا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يقيد بقيد سلبي او اضافي
فلو يقتضي ذات الواجب الوجود المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصافه به كما اذا قيد الوجود
بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود يمتنع اتصاف ذات الواجب به فضلا عن
اقتضائه له وبذلك لا يخرج الواجب عن كونه واجبا ولا ينقلب من وجوبه الذاتي الى الا
متناع لان اقتضاءه للوجود مطلقا باق بحاله لم يدخله تغير ولا تبدل وانقلاب وكذا
وكذلك العدم قد يقيد بكونه مسبوقا بالوجود فلا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم
المقيد بل لا يمكن اتصافه به ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب
الذاتي بناء على ان اقتضاءه للعدم مطلقا باق بحاله وعلى هذا القياس اذا قيد
الوجود بكونه ناشيا عن ذات الموصوف به لم يمكن اتصاف ذات الممكن به ولم يصر
الممكن ممتنعا اذ نسبته الى الوجود المطلق باق بحاله لم يتغير بعد وايضا فانهم قالوا
ازلية الامكان غير امكان الازلية غير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي
ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان

بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم
الامكان لماهية الممكن واذا قلنا ازلية ممكنة كان الازل ظرفا للوجوده بمعنى ان
وجوده المستمر الذي لا يكون مستمرا الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان
الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا و
ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون
ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه
من الوجوه وهذا كلام حق لا شبهة فيه بين القوم وما قيل من ان امكانه اذا كان
مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون
عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمتنع من
اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ا
ايضا وجواز اتصافه به في كل منها معا اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل
بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية اقول مدفوع بان قوله
لا بدلا بدلا ومعا ايضا ممنوع واذا تمهد هذا فنقول مقصود المانع ان العود ليس
وجودا مطلقا على اي وجه بل هو وجود مقيد بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا
يجوز ان يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا يمتنع بالوجود المطلق
من غير لزوم انقلاب من الامكان الذاتي الى الامكان الى الامتناع الذاتي كما
في اخواته ونظايره على ما تقدم تقول هذا القايل ولو جوزنا كون الشيء الواحد الى
لا تعلق له بكلام هذا المانع لانه لا تقول بهذا التجويز ولا يلزمه ايضا وكذا قوله الوجود
امر واحد الى قوله ولو جوزنا لان الوجود المعاد اذا اقتضى امر الذاته يجب ان يقتضي
الوجود المبتدا ايضا لذاته ذلك الامر بعينه وبالعكس لانهما متحدان ذاتا وحقيقة
وانما اختلافهما بحسب امر خارج وهو لم يقل بخلاف ذلك والا لزم ايضا من كلامه

خلافه بل اللازم من كلامه ان الوجود في المبدء والمعاد متغايران بحسب الاضافة الى
اصحابه فيجوز ان يقتضي ماهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف باحدهما يعني الوجود
المعاد ولا يقتضي عدم الاتصاف بالاخر ولا ينافي هذا ان لا يجوز ان يقتضي احد الوجودين
لذاته امرا ولا يقتضيه الوجود الاخر اقول يمكن تتميم هذا الدليل بان يقال الحكم بامتناع
عود المعدوم اذا انحصر وجه اطرافه بعود اما الى قولنا ان ذاتا من الذوات الممكنة الموجود
المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود واما الى قولنا ان ذاتا قد اتصف بالعدم المسبوق
بالوجود يمتنع وجودها فعلى الاول نقول لا شبهة ان اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق
غير ممتنع فلو امتنع اتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني المسبوقية بالعدم و
المسبوقية بالوجود لكان هذا الامتناع ناشيا اما من احد هذين القيدين او
كليهما لكنا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشا لهذا الامتناع والا لم يتصف ما هنا
بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا لم يتصف ماهية بالبقاء ونعلم بالضرورة
ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اي
اعني اتصافها بالعود غير ممتنع وعلى الثاني نقول ذات الممكن من حيث هي اتصافها
بالوجود وذاته الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع اتصافها بالوجود لكان
ذلك الامتناع ناشيا من احد هذين الوصفين اعني اتصافها بالعدم ومسبوقيته
بالوجود او من كليهما واتصافها بالعدم لا يصلح لذلك وان لم يخرج ماهيته من العدم
الى الوجود وكذا المسبوقية بالوجود لان الوجود الاول ان افادها زيادة استعداد
لقبول الوجود على ما هو شان سائر القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف
بالفعل فقد صار قابليتها للوجود اقرب واعادتها على الفاعل اهون وان لم
يفدها زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انها لا ينقص عما هو عليها بالذات
من قابلية الوجود في جميع الاوقات ومعلوم بالضرورة ايضا ان لا اثر لاجتماعهما

معا في هذا الامتناع فذات الممكن الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لا يمتنع اتصافها
بالوجود وذلك هو المطلوب آخر ما نافي هو ان الاصل فيما لا دليل على وجوده وامتناعه
هو الامكان على ما قالت الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان
ما لم يذدك عنه قائم البرهان وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية ورد تشكيك
الموجود من حيث هو قابل للتقسيم وعدمه لان مورد القسمة في اي تقسيم كان لا يتقيد
بشيء من القيود المعتبرة في الاقسام ولا بعدمه بل يوخذ مطلقا قابلا لتلك القيود
المتقابلة والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود جواب
شك يورد فيقال لا يمكن الحكم على ماهية من الماهيات بامكان الوجود لان كل ماهية
اما موجود فلا تقبل العدم واما معدوم فلا يقبل الوجود والا اجتمع النقيضان وتوجيه
الجواب ان المحكوم عليه بالامكان هو الماهية من حيث هي هي لا الماهية باعتبار الوجود
ولا الماهية باعتبار العدم حتى يلزم النقيضين وقد سبق هذا في المتن بعبارة اخرى
وهي قوله وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية
ثم الامكان قد يكون اثر في العقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته اشارة الى جواب
شك يورد فيقال لو اتصف شيء بالامكان لوجب اتصافه به والا لامكن زوال
الامكان عن ماهية الممكن وهو محال لان الامكان من لوازم ماهية الممكن على ما سبق
ووجب اتصافه بذلك الوجوب ايضا وكذلك بوجوب الوجوب وهكذا حتى يتسلسل الوجوبات
والا لزم المحذور المذكور وهذه الشبهة يمكن اجراؤها في المفهومات مثل اللزوم والحصول
والاتصاف والوحدة والقدم والحدوث الى غير ذلك من الامور الاعتبارية التي يتكرر
نوعها مثلا يقال لو لزم شيء شيئا لزم لزومه ايضا وكذا اللزوم لزومه حتى يتسلسل اللزومات
والا لزم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم والجواب عن الجميع ان هذه كلها
الامور الاعتبارية ولما كان تحققها بحسب اعتبار العقل يترتب سلسلتها بانها اعتبرها

العقل فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار وهذا المعنى انما ينكشف على ما ينبغي بعد
تمهيد مقدمة هي ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته فكما ان الناظر
في المرآة ربما جعلها وسيلة الى ادراك ما ارتسم فيها من الصور فيلاحظ بها تلك
قصدا بحيث يتمكن من اجراء الاحكام عليها ويكون المرآة ح ملحوظة تبعا على انها آلة
لمشاهدة تلك الصور وتعرف احوالها وليس للعقل بهذه الملاحظة ان يتمكن من الحكم على
المرآة بصفاء جوهرها وصقالة وجهها الى غير ذلك من صفاتها وربما لاحظ المرآة
قصدا وتوجه اليها باجراء الاحكام عليها كذلك البصيرة قد يجعل بعض مدركاتها مرآة
لمشاهدة بعضها كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه حالة بين الماهية والوجود
والامكان بهذا الاعتبار يعرف حال الماهية والوجود كانه آلة للعقل في تعرف حالهما
ومرآة لمشاهدة تلك الحال فلا يكون الامكان ح ملحوظا بالقصد ولا يقدر العقل بهذه الملاحظة
على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته الى شيء بل العقل على هذا التقدير انما يلاحظ
تلك الحالة اعني الامكان باعتبار ملاحظتهما اعني الماهية والوجود فهو متوجه اليهما
قصدا والى الامكان تبعا وقد يجعل مرآتها ملحوظا بالذات مقصودة في نفسها اصالة
كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا اعتبره العقل على الوجه
الاول فلا يرد اصلا لما عرفت من ان العقل ح لا يقدر على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان
يعتبر نسبته الى شيء واذا اعتبره على الوجه الثاني ولاحظ معه ايضا الماهية وتعقل نسبة
بينهما اعني اتصافها به واعتبار الوجوب على هذا الوجه اعني على وجه يكون آلة لملاحظة
حال الماهية والامكان لا تفضي الى اعتبار وجوب آخر من هذا الوجوب والماهية
فلا تفضي الى الثالث ثم اذا اعتبر العقل الوجوب اصالة ولاحظ من حيث انه مفهوم من
المفهومات ولاحظ معه ايضا الماهية وتعقل نسبة بينهما لزمه اعتبار وجوب آخر من
هذا الوجوب والماهية فاعتبار الوجوب الآخر يتوقف على تلك الملاحظات كما

كما قررنا فالعقل اذا لاحظ هذه الملاحظات الثلث يتحقق هناك وجوب آخر ولا شيء
من هذه الملاحظات بضروري للعقل فله ان لا يلاحظ وهذا هو معنى انقطاع التس
بانقطاع الاعتبار وعلى هذا الذي حققناه يعتبر حال التس في ساير الامور الاعتبارية
فان اللزوم مثلا اعتباران احدهما من حيث انه حالة بين اللازم والملزوم وبهذا
الاعتبار يعرف حال اللازم والملزوم فانه يلاحظهما العقل باعتبار ملاحظته الثاني
من حيث انه مفهوم من المفهومات فلو اعتبر العقل اللزوم باعتبار نسبته الى اللازم و
والملزوم فلا تس اصلا وان اعتبره بالذات فهو مفهوم من المفهومات فاذا لاحظه ا
العقل ولاحظ احد المتلازمين وتعقل نسبة بينهما اعتبر لزوما آخر بينهما فاعتبار اللز
الآخر يتوقف على تلك الملاحظات الثلث التي لا شيء منها بضروري للعقل فالعقل ان
لاحظ هذه الملاحظات الثلث تحقق هناك لزوم والا انقطع الاعتبار وانقطاع التس
بانقطاعه قيل لو كان اللزوم بين اللزوم واحد المتلازمين باعتبار العقل فما لم يعتبره
العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق اللزوم بينهما فيمكن الا
الانفكاك بينهما واذا امكن انفكاك اللزوم عن المتلازمين امكن الانفكاك بينهما فلا
يكون الملزوم ملزوما ولا اللازم لازما وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان بين
شيئين لزوم يكون اللزوم بينهما متحققا وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن
فليس اللزومات امورا اعتبارية بل حقيقية واجيب عن الاول بانا لا نم انه اذا لم يكن اللزوم
الثاني امرا متحققا اي موجودا في نفس الامر امكن الانفكاك بين اللزوم الاول واحد المتلازمين
وانما يلزم ذلك لو لم يكن اللزوم الاول لازما في نفس الامر لاحد المتلازمين وهو ممنوع فانه ليس
يلزم من انتفاء مبدا المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر غاية ما في الباب ان مبدا
المحمول كاللزوم مثلا اذا كان منتفيا في نفس الامر كان المحمول كمفهوم اللازم منتفيا فيها لا
لا سلبا جزئيا ولا يلزم منه ان لا يصدق ذلك المحمول المعدوم على شيء في نفس الامر لجواز صدق

المفهومات العدمية في نفس الامر على الاشياء الموجودة فيها الا يرى ان مفهوم الاعمى ليس
موجوداً خارجياً مع صدق قولنا زيد اعمى في الخارج وكذلك الاربعة اذا تحققت في
الذهن كانت متصفة بالزوجية في نفس الامر وان لم تكن الزوجية متصورة معها
وعن الثاني بان الضرورة هناك ليس ان اللزوم بين الطرفين موجود من الموجودات
في نفس الامر بل كون احدهما لازماً للآخر في نفس الامر وهو لا يستلزم كون اللزوم امراً
محققاً موجوداً في نفس الامر لما بيناه واعلم ان هذا السؤال والجواب كلاهما يجريان
في جميع المفهومات الاعتبارية المتسلسلة فيقال مثلاً لو كان وجوب اتصاف ماهية
الممكن بالامكان باعتبار العقل فاذا لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري
فيجوز ان لا يتحقق وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان ويلزم امكان زوال الا
الامكان عن الممكن وايضاً نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان شيء ممكناً كان وجوب
اتصافه بالامكان وكذا وجوب اتصافه لوجوب الاتصاف وان فرض ان لا اعتبار
للعقل ولا ذهن ذاهن فيجاب بانا لا نم انه اذا لم يكن وجوب اتصاف ماهية الممكن با
بالامكان امراً محققاً موجوداً في نفس الامر ويلزم امكان زوال الامكان عن الممكن
وانما يلزم لو لم يكن ذلك ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان فانه لا يلزم من انتفاء
مبدء المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر والضروري ليس ان وجوب الاتصاف
موجود من الموجودات في نفس الامر بل كون ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان و
وعلى هذا القياس في سائر الامور الاعتبارية المتسلسلة اقول يمكن تقرير السؤال
على وجه يسقط عنه الجواب فيقال لكل واحد من اللزومات المتسلسلة الغير المتناهية
لازم في نفس الامر لاحد المتلازمين اذ لو لم يكن لازماً في نفس الامر لجاز انفكاكه
عنه فيلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم وايضاً نحن نعلم بالضرورة ان كل لزوم
لازم وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن وان كان كل لزوم لازماً

لازماً في نفس الامر كان متحققاً فيه لانا نعلم بالضرورة ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه
لا يتصف بثبوت شيء له فان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فان كان هذا الثبوت
بحسب نفس الامر كان المثبت له ثابتاً في نفس الامر وان كان بحسب الخارج كان المثبت له
موجوداً في الخارج فان بديهة العقل حاكمة بان الشيء اذا لم يوجد في الخارج اصلاً لم
يتصف فيه بثبوت شيء له قطعاً سواء كان ذلك الشيء وجودياً او عدمياً ومن ثم قالوا
صدق القضية الموجبة المعدولة الخارجية يستدعي وجود موضوعها في الخارج وكذلك
البديهة حاكمة بان الشيء اذا لم يتحقق في نفس الامر لم يثبت له صفة في نفس الامر فلم يتحقق
اللزوم في نفس الامر لم يكن لازماً والحاصل ان اللزوم كما وقع مبدء المحمول في قضية صادقة
في نفس الامر وقع موضوعاً لتلك القضية وصحة الحمل في نفس الامر وان لم يقتض ثبوت
مبدء المحمول وتحققه بحسب نفس الامر لكن يقتضي تحقق موضوعها بحسب نفس الامر وذلك
يكفينا فيه فيلزم تحقق جميع اللزومات الغير المتناهية في نفس الامر فيكون التسلسل في
الامور المحققة في نفس الامر لا في الامور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار وحكم
الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان عقلي
جواب استدلال من يقول بان الامكان موجود في الخارج تقريره ان حكم الذهن على
الممكن بالامكان ان لم يكن مطابقاً للخارج كان جهلاً وكان الذهن قد حكم بالامكان
على ما ليس بممكن وان كان مطابقاً للخارج كان الامكان موجوداً فيه وتقرير الجواب
ان الامكان امر اعتباري وقد مر ان صحة الحكم بالامور العقلية باعتبار مطابقته
لما في نفس الامر وهو اعم مما في الخارج ومما في العقل فقد يكون صحة الحكم بمطابقته لما في
العقل والحكم بالامكان من هذا القبيل اقول فيه ما مر من الاشكال وهو ان ما
في نفس الامر يجب ان يكون مغايراً لما في العقل ويمكن الجواب عن الاستدلال باختيار
كون الحكم بالامكان مطابقاً للخارج ومنع لزوم كون الامكان موجوداً في الخارج لما

مر ادامن ان انتفاء مبدا المحمول في الخارج لا يقتضي انتفاء الحمل الخارجي لكن المصنف لم يلتفت
اليه لكونه جدليا غير مطابق للواقع لما مر من ان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للا
نسان وجود في الخارج فلو كان هذا الحكم مطابقا للخارج لاقتضى الموضوع فيه وكا
وكان لا يشتبه ايراد هذا الكلام بعد قوله ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن
على امكانه مردود بقوله والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته و
والحكم بحاجة الممكن ضروري اي اولي يجزم العقل به بعد تصور طرفيه والنسبة وخفاء التصديق
لخفاء التصور غير قادح جواب دخل مقدر تقريره انا لو عرضنا هذه القضية على العقلاء
وجدناها اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين والاوليات لا يجري فيها التفاوت
بالظهور والخفاء وتقرير الجواب ان الاولى قد يكون خفيا لخفاء في تصورات اطرافه
اما لكونها كسبيا واما لعدم الاسباب المقتضية لالتفات العقل اليها وما نحن فيه
من هذا القبيل لما عرفت من ان استواء نسبة طرفي الممكن اليه ليس بديهيا يستعمل بمجرد تقسيم
المتصور الى الواجب والممكن والممتنع بل هو مبني على البرهان الدال على امتناع ان يكون
احد طرفي الممكن اولى به بالنظر الى ذاته لكن اذا تصور الممكن من حيث تساوي نسبة
تساوي طرفيه اليه نظرا الى ذاته وتصور مفهوم الاحتياج في ترجح احد الطرفين
على الآخر المرجح وينسب اليه جزم العقل بانه يحتاج الى ذلك قطعا من غير استعانة في هذا
الحكم بشيء خارج عن اطرافه اعني المحكوم عليه وبه والنسبة بخلاف تصورات قولنا
الواحد نصف الاثنين فانها باسرها ضرورية كثيرة الحصول في الاذهان فلذلك لم يوجد
بينهما تفاوت فان العقل الجهال او فه ابتداء ولم ومتى ورد عليه ابتداء وقد انكر احتياج
الممكن الى المؤثر جماعة كبعض الحسين واتباع القائلين بان وجود السموات بطريق
الاتفاق ولهم شبه منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لامكن تاثيره فيه اذ لا معنى لكونه
محتاجا الى المؤثر مع امتناع تاثيره فيه فان المقصود من اثبات احتياجه في وجوده

وجوده مثلا الى المؤثر ان وجوده انما حصل من تاثيره لكن تاثيره في امر محال لوجوه
لوجوه الاول انه لو اتصف شيء بالمؤثرية لكانت المؤثرية لكونها وصفا محتاجا
الى الموصوف ممكنا محتاجا الى المؤثر فيتحقق هناك مؤثرية اخرى ويتسلسل الكلام اليها حتى
يتسلسل والجواب ان المؤثرية اعتبار عقلي يعني ليس موجودا في الخارج حتى يكون ممكنا
محتاجا الى المؤثر ولا يقدح ذلك في اتصاف شيء بالمؤثرية كما عرفت من ان انتفاء
مبدا المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل والاتصاف به كاتصاف زيد بالعمى الثاني ان
التاثير اما حال وجود الاثر وهو تحصيل الحاصل او حال العدم وهو جمع بين النقيضين
والجواب المؤثر يؤثر لا من حيث هو موجود حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا من حيث هو
معدوم حتى يلزم جمع النقيضين بل تاثير المؤثر انما هو في الاثر من حيث هو هو غير
مقيد بشيء من الوجود والعدم غاية الامر ان التاثير في زمان وجود الاثر وذلك
تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه انما المحال هو التحصيل لما كان حاصلا
قبل هذا التحصيل الثالث ان التاثير اما في الماهية او في الوجود او في موصوفيتها
به والكل محال اما في الماهية فلان الانسان مثلا لو كان انسانا بتاثير المؤثر لو
لوقع الشك في كونه انسانا عند وقوع الشك في وجود المؤثر والتالي ظاهر البطلان
وايضا فانا نعلم قطعا ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري فان الانسان انسان ولو قطع
النظر عن جميع ما عداه مؤثرا كان او غيره فلو كان انسانية الانسان بتاثير لما
المؤثر لما كان كذلك وما يقال من ان الانسان لو كان انسانا بتاثير المؤثر
لم يكن انسانا عند عدم المؤثر وسلب الشيء عن نفسه محال فمدفوع بمنع الاستحالة فا
المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه ما دام معدوما فاذا ارتفع المؤثر في وقت
او دائما ارتفع الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليس الانسان انسانا ويكون الصدق
السالبة الخارجية بعدم الموضوع في الخارج واما الوجود والموصوفية فقد مر انهما امر

اثران عدميان فلو تصلحان اثرا للموجد والجواب تأثير المؤثر في الماهية ومعنى تأثيره
فيها ان يجعلها موجودة لا ان يجعل اياها الماهية فانها غير مجعولة اصلاً اذ لا مغايرة
بين الماهية ونفسها لتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة والاخرى مجعولاً
اليها وهذا معنى قولنا الحكماء ان الماهية ليست مجعولة بجعل الجاعل على ما يحكى عن ابي
علي انه سئل عن هذه المسئلة وقد كان يأكل المشمش فقال الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا
بل المشمش موجوداً وقد يوجد في بعض النسخ ههنا قوله ولكنه وجود لاحق وقد سبق
هذا في المتن بعبارة اخرى وهي قوله وعند اعتبارها بالنظر اليها يثبتهما بالغير و
وقد شرحناه هناك فلا نعيد ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج
اليه في عدمه ايضا لاستواء نسبتهما اليه لكن المعدوم لا يصلح اثر الشيء والجواب انا لا نسلم ان
العدم لا يصلح اثر الشيء كيف وعدم الممكن مستند الى عدم علته لا يقال لو جاز استناد
العدم الى العدم كما ذكرتم لجاز استناد الوجود ايضا الى العدم وانه ينفي الحاجة الى
وجود المؤثر في العالم فينسد باب اثبات الصانع وايضا عدم المعلول عند عدم
العلة ضروري واما ان عدمه معلل بعدمها او بامر لازم لعدمها فذلك غير معلوم
ودعوى الضرورة غير مسموعة بل من دليل على ذلك لانا نقول هذا الكلام على السند
الاخص مع انا نجيب عن الاول بان الضرورة تحكم بحكم باستناد ما العدم الى
العدم ومنع استناد الوجود الى العدم وعن الثاني بانه قد سبق ان العقل كما
يحكم بجواز استناد العدم الى العدم وامتناع استناد الوجود الى العدم بترتب و
وجود المعلول على وجود العلة باستعمال الفاء كقولك وجد حركة اليد فوجد حركة
المفتاح كذلك يحكم بترتب عدمه على عدمها باستعمال الفاء كقولك عدم حركة اليد
فعدم حركة المفتاح اعني عدم حركته المستندة الى حركتها فكما ان استناد وجوده
الى وجودها بديهي كذلك استناد عدمه الى عدمها فلو جاز ان يقال عدم مستند الى

الى امر لازم لعدمها لجاز ايضا ان يقال وجوده مستند الى امر ملزوم لوجودها و
هذا باطل بديهة فدعوى الضرورة هناك كافية ومنعها مكابرة خصوصاً اذا كان
العدمان حادثين والممكن الباقي يفتقر الى المؤثر لوجود علته اي علة الافتقار
وهو الامكان اختلفوا في ان الممكن الباقي هل يفتقر الى المؤثر حال بقائه ام لا فذهب
من قال علة الافتقار هي الامكان وحده الى ان الممكن الباقي يحتاج الى المؤثر حال بقائه
لان علة الحاجة اعني الامكان لازم لماهية الممكن لا ينفك عنها فيجب وجوده حال البقاء
فيوجد معلولها ايضا اعني الحاجة ومن قال علة الحاجة الى المؤثر الحدوث وحده
او مع الامكان او قال العلة الامكان بشرط الحدوث يلزمه ان يكون الممكن حال بقائه
مستغنيا عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء فلا حاجة وقد التزمه جماعة منهم وتمسكوا
ببقاء البناء مع فناء البناء وقالوا ان العالم الى الصانع في ان يخرجه من العدم الى
الوجود وبعد ان خرج اليه لم يبق له حاجة اليه حتى لو جاز العدم الصانع تعالى عن
ذلك علوا كبيرا لما ضر العالم ولما كان هذا امرا شنيعا قال بعضهم ان الاعراض غير
باقية بل هي متجددة دائما اما بتعاقب الامثال واما بتوارد الوجود على ما عدم بعينه
فهي محتاجة الى الصانع احتياجا مستمرا واما الجواهر اعني الاجسام وما يتركب هي
منها اعني الجواهر الفردة فيستحيل خلوها عن الاكوان المتجددة المحتاجة الى الصانع
فهي ايضا محتاجة اليه دائما والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث جواب دخل مقدر تقريره
لو افتقر الممكن الباقي حال بقائه الى المؤثر لزم امكان تأثير المؤثر في الممكن الباقي لكنه
محال لان المؤثر ان افاد نفس الوجود الذي كان حاصلا قبل لزم تحصيل الحاصل وان
افاد امرا متجددا لم يكن التأثير في الباقي بل في المتجدد وتقرير الجواب ان المؤثر يفيد
البقاء بهذا البقاء فتأثير المؤثر في الممكن الباقي وذلك بان جعله متصفا بالبقاء وا
والتقييد بقولنا بهذا البقاء اشارة الى ان افادة البقاء للممكن الباقي ليس تحصيلا

لما كان حاصلا قبل بل هو تحصيل الحاصل بذلك التحصيل وقد عرفت انه ليس بمحال ولنزد
توضيحا بهذا المقام فانه مما اشتبه على كثير من الاقوام فنقول ان اتصاف الممكن بالوجود
في زمان حدوثه لما لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبته الى طرفي وجوده وعدمه كذلك
اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده من الازمنة ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته
الى طرفي وجوده وعدمه امر لازم له في حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود في
الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في زمان الثاني وما بعده فكما ان اتصافه
بالوجود في زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه فيما بعده من الازمنة والا
والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه بالبقاء فهو في وجوده ابتداء
وفي بقائه يحتاج الى المؤثر الذي يفيض الوجود ويديمه له وحاجته اليه في حال بقائه
كحاجته في ابتدائه فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تعالى على العالم في
آن لم يبق موجودا وتمسك على بطلان ذلك اعتبارك عما استغنا بمقابلة الشمس بانه كلما
حجب عنها زال الضوء وما تمسكوا به من مثال البناء فهو منهدم بان الكلام في العلة المو
الموجدة وليس البناء علة موجدة للبناء في الحقيقة انما هو حركة بين مثل الحركات
الالات من الخشبات وتلك الحركات علل معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الالات
وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية هي غير تلك الحركات المستندة الى الحركة فلا يضر
عدم شيء منها ولهذا اي ولان الممكن الباقي يفتقر الى المؤثر في بقائه جاز استناد القديم
الممكن الى المؤثر الموجب لانه ممكن باق فيحتاج الى المؤثر في بقائه غاية الامر انه ليس له حال
حدوث كما للحادث الباقي فلا يحتاج الا في البقاء بخلاف الحادث الباقي فانه
يحتاج المؤثر في الحدوث ايضا ولو امكن اي ولو لم يكن مؤثر قديم موجبا لذاته على ما يدعيه
الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون معلوله الاول وساير
ما يصدر عنه بالذات او بالوسايط القديمة فقد علوا الا لكان وجوده بعد ذلك

بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين
نظرا الى تمام العلة او لم يكن القديم الممكن لما سياتي من ان كل ممكن حادث فان قيل صفات
الباري تعالى على راي ما عدا المعتزلة من المتكلمين موجودات قديمة يمتنع استنادها اليه بطريق
الاختيار ويتعين الايجاب قلنا على راي المص قلنا صفات الباري تعالى ليست
زائدة على ذاته كما هو راي الحكماء والمعتزلة وعليه المص ولا يمكن استناده الى المختار يعني
انما قلنا المؤثر بالموجب لانه لا يمكن استناده الى المختار لان فعل المختار مسبوق بالقصد
الى الايجاب متقدم عليه مقارن لعدم ما قصد ايجاده لان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع
بديهة اورد بان تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انهما بحسب
الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود
قد بل نقول اذا كان القصد كافيا في وجود المقصود كان مع المقصود زمانا
واذا لم يكن كافيا فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا ومنع الامام الرازي
استناده الى الموجب ايضا متمسكا بان تاثيره في القديم اما حال البقاء ويلزم ايجاد الموجود
او اما حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين يلزم كونه حادثا وقد فرضناه قديما
هف وقد عرفت جوابه ولا قديم اي لا بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى لما سياتي القدم
الذاتي لا يوصف به سوى ذاته تعالى لما سياتي من ادلة توحيد الواجب وما وقع في عبارة
بعضهم من ان صفاته تعالى واجبة او قديمة بالذات فمعناه بذات الواجب يعني انها
لا تفتقر الى غير الذات واما القدم الزماني فيوصف به ذاته تعالى اتفاقا من الحكماء
واهل الملة وصفاته ايضا عند الاشاعرة ومن يحذو حذوهم فانهم اجمعوا على ان لله
تعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تعالى واما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا
القدم الزماني ايضا عما سوى ذاته تعالى ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة
الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية

والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة هي علة للثلثة
مميزة للذات هي الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء لكنهم قالوا في المعنى لانهم قالوا ان
الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات فالثابت في الازل على هذا القول امور
قديمة ولا معنى للقدم الا ذلك واعترض عليهم المصنف بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت
ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا يدخل فيما ذكره الامام من تفسير القدم
بما لا اول لوجوده الا ان يغير التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوته وكان في قوله
ولا معنى للقدم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اي لا معنى بالوجود الا ما عنوا بالثبوت
فلا فرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ
غيرنا الوجود الى الثبوت قالوا اثبات القدماء كفر والنصارى انما كفروا لما اثبتوا
مع ذاته صفات ثلثة قديمة سموها اقانيم من العلم والوجود والحيوة وكيف لا يكون
من اثبت مع ذاته صفات سبعا او اكثر كافرا والجواب انهم انما كفروا لانهم اثبتوا ذواتا
لا صفات وان تحاشوا عن التسمية بالذوات وسموها صفات فانهم قالوا با
انتقال الاقنوم الى المسيح والمنتقل بالانتقال وانما المتعدد من الذوات القديمة
هو الكفر دون اثبات الصفات القديمة في ذات واحدة وايضا انما كفروا لانه
تعالى يقول لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة لاثباتهم الهة ثلثة كما يدل عليه قوله وما
من اله الا اله واحد واما غير ذات الله تعالى وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين
لان ما سوى الله تعالى وصفاته مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم واما الحكماء
فقالوا بقدم العقول والنفوس السماوية والاجسام الفلكية بذواتها وصفاتها
من الصور والشكل واصل الحركة بمعنى انها متحركة حركة متصلة من الازل الى الابد الا
ان كل حركة معينة من حركاتها فهي مسبوقة باخرى فيكون حادثة وللاجسام
العنصرية واثبت الثنوية من المجوس قديمين هما النور والظلمة قالوا تولد

العالم من امتزاجهما والحرنانيون منهم قدماء خمسة اثنان منها حيان فاعلان وهما
الباري والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ للحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية
وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين
وهما الدهر والخلاء قالوا تعشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها الحسية والعقلية
عليها لتحصل من اختلاطهما الواعات المكونات وذهب المصنف الى انه ليس في الوجود
قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى ذات الله تعالى وادعى ان صفاته ليست زائدة على ذاته
كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة ولا يفتقر الحادث الى المادة والمدة والا لزم التسلسل يعني
لو افتقر كل حادث الى مادة ومدة لزم التسلسل لانهما ايضا حادثتان اذ لا قديم في الوجود
سوى ذات الله تعالى فيفتقران ايضا الى مادة ومدة اخريين وننقل الكلام اليهما حتى
يتسلسل لا يقال معنى افتقار الحادث الى المدة ان وجوده مسبوق بوجود مدة سابقة لا يجتمع معه
في الوجود فلو افتقرت هي الى مادة اخرى بهذه الصفة وهكذا الى غير النهاية لزم وجود
حوادث لا بداية لها كذوات الافلاك على راي الحكيم لا ترتب امور موجودة معا الى
غير النهاية والمحال هو الثاني دون الاول لانا نقول الاول ايضا محال على راي المصنف وسائر
المتكلمين كما يجيء في بحث ابطال التسلسل وذهب الحكماء الى ان كل حادث مسبوق بمدة و
مادة واما المدة فلان عدم الحادث متقدم على وجوده وهذا التقدم ليس
بالعلية ولا بالطبع لان وجود الشيء لا يحتاج الى عدمه ولا بالشرف لان عدم الشيء ليس
له شرف بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانه ليس بين وجود الشيء وعدمه حسي ولا عقلي
فهو بالزمان فاذن عدم الحادث في زمان سابق فثبت ان الحادث مسبوق بالزمان
والمتكلمون منعوا الحصر واثبتوا قسما اخر من التقدم يسمونه تقدما بالذات كما سبق
في المتن وذكرنا هناك ان هذا القسم مبني لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين و
ذاكرا منها وجها اخر وجود الحادث بعد ان لم يكن بعدية بالقياس الى قبلية ليست كقبلية

الواحد على الاشياء التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معًا في حصول الوجود بل
قبلية لا تجامع مع البعدية فلا بد لها من معروض هي بالذات وذلك لان معروض ا
القبلية ان عرضه القبلية لا بواسطة شيء آخر فذاك وان عرضه القبلية بواسطة
شيء آخر فذلك الشيء الآخر هو القبل بالذات وهو لا يكون نفس العدم لان العدم لو اقتضى
لذاته القبلية لا يكون بعد ولا ذات الفاعل والا لم يصر معًا وبعد فتعين ان يكون
معروض القبلية امرًا مغايرًا لهما وما هو الا الزمان اقول ان اراد بمعروض القبلية
القبلية بالذات ما يكون ذاته مقتضيا للقبلية فلا نم ان القبلية لا بد لها من معروض
كذلك وان اراد به ما يكون معروضا لها اولا وبالذات لا بواسطة امر آخر فلا نم
انه لا يكون نفس العدم وقوله لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد قلنا
م لكن العدم لا يقتضي لذاته القبلية مع ذلك وهو ان وجود الحادث بعد ان لم يكو
ن قبل وكذا القبل كم متصل غير قار الذات فهو الزمان واما انه كم فلانه يقبل الزيادة
والنقصان فان قبل زيد الى نوح مثلا اطول وازيد منه الى موسى ع واما انه متصل
فلانه يقبل الانقسام لا الى حد فان قبل زيد الى نوح يمكن ان ينقسم ويقال قبل زيد الى عمرو
مثلا ثم الى بكر ثم الى نوح وهكذا يمكن ان ينقسم قبل زيد الى عمرو ويقال قبل زيد الى
خالد مثلا ثم الى بكر ثم الى عمرو واما انه غير قار الذات فلان اجزاءه لا تجتمع في الوجود
فان كل جزء يفرض منه فهو قبل بالقياس الى آخر وقبلية لا تجامع معها اجتماع القبل
مع البعد لا يقال القبلية اضافة بين القبل والبعد وكذا البعدية اضافة بينهما وا
والمضافان يجب اجتماعهما في الوجود لانا نقول هما اضافتان عقليتان يجب
ان يوجد معروضاهما معًا في العقل ولا يجب ان يوجد معروضاهما معًا في الخارج
فان قيل فعلى هذا عدم اجتماع الجزء الذي هو القبل مع الجزء الذي هو البعد انما يكون
في الوجود الخارجي فيلزم ان يكون لكل من الجزئين وجود في الخارج لكن وجود اجزاء

الحوادث

اجزاء الشيء في الخارج ينافي اتصاله اذ المتصل هو ما لا جزء له بالفعل وايضا يلزم ان يكون
ذلك الامر المتصل الذي يسمونه الزمان ذا اجزاء غير قابلة للانقسام اذ لو انقسم واحد
منها الى جزئين لكان احدهما قبل والآخر بعد لما مر من ان اجزاءه لا تجتمع في الوجود
وكان لكل من القبل والبعد وجود في الخارج وكان جزئين ما فرضناه جزءًا واحدًا
هف وهذا مع انه لا يقولون به يستلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى لان الزمان والحركة
والمسافة امور متطابقة يستلزم انتهاء الانقسام في احدها انتهاء الانقسام
في الاخريين فيبطل الاصل الذي عليه مبنى قواعدهم لا يقال عدم اجتماع الاجزاء في الوجود
الخارجي لا يستلزم ان يكون لها وجود خارجي فان السلب الخارجي لا يقتضي و
وجود الموضوع في الخارج كما يقال العدم والوجود لا يجتمعان في الخارج ولا
ولا يلزم منه ثبوت العدم في الخارج لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء الشيء في الوجود
بهذا المعنى لا يستلزم كونه غير قار الذات اذ يصدق على جميع اقسام المقدار من الجسم
التعليمي والسطح والخط بل على الجسم ايضا فانها الاجزاء لها في الخارج حتى تجتمع في الوجود
الخارجي بل الجواب ان ماهية الزمان متصل في حد ذاتها لا جزء لها بالفعل لكنها
بحيث لو فرض العقل انقسامها الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي على
معنى انهما لو وجدا فيه لم يكونا معا بل كان احدهما متقدما والآخر متأخرا وهذا
المعنى لا يتحقق في المقدار والجسم واندفع ايضا ما قيل من ان اجزاء الزمان ان كانت
متساوية في الماهية استحال تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر لان الا
الامور المتساوية في الماهية يجب تساويها في اللوازم وان كانت متخالفة يجب
الماهية كان كل جزء منها متصلا بماهيته عن باقي الاجزاء فكان اجزاءه منفصلا
بعضها عن بعض فلم يكن الزمان متصلا واحدا بل كان قولنا من امور لا تقبل
الانقسام اصلا لان كل ما يفرض منه من الاجزاء لا بد ان يتقدم بعضها على البعض

بالفعل فكل ما يمكن ان يفرض جزء منه كان منفصلا عن غيره بالفعل فجميع الانقسا
مات التي يمكن فرضها كانت حاصلة بالفعل فيكون كل واحد من اجزائه غير قابل للا
للانقسام اذ لو قبل شيء منها انقساما غير حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات
الممكنة حاصلة بالفعل فلا يكون اجزاؤه الا امورا غير قابلة للانقسام ولو بالفرض
ومع يلزم تركب الحركة والمسافة ايضا من اجزاء لا تتجزى لان ما ذكره اذا كانت
تلك الاجزاء في الخارج ويكون بعضها مقتضيا للتقدم وبعضها للتاخر واما ا
المادة فيعنون بها ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولى ان كان
صورة او متعلقا ان كانت نفسا وقد يفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع
ومتعلق النفس يشتملون عليها ولان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب
والامكان وجودي لما سبق من الادلة وليس بجوهر لكونه اضافيا بحقيقته فيكون
عرضا فيستدعي محلا موجودا هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشيء
على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل
متعلقا به وهو المعنى بالمادة وما توهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل
عليه فيكون قائما بالفاعل فاسد لان الاقتدار وعدمه يعلل بالامكان وعدمه
يعلل فيقال هذا مقدور لانه ممكن وهذا غير مقدور لانه ممتنع ولانه لا يكون الا با
الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان والجواب من وجهين الاول انا لا نم ان
المتعلق بالحادث منحصر في المادة بالمعنى المذكور لم لا يجوز ان يكون محل امكان
الحادث شيئا له تعلق بالحادث وراء تعلق الحلول او التدبير والتصرف ولو
ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني حالا في
جوهر اخر كذلك ولم يقم دلالة على امتناع ذلك عرضا قائما بجوهر غير جسماني فان
علوم العقول والنفوس بل كيفياتها القائمة على الاطلاق اعراض موضوعاتها

مثل ذوات العقول والنفوس وليست باجسام ولا يمكنهم تعميم الموضوع بحيث يتناول
الجسم وغيره اذ يبطل ح ما فرعوا على هذه القاعدة مثل ان العقول جميع كمالاتها بالفعل
لان كون بعضها بالقوة يوجب كون العقول مادة لان كون حادث لا بد له من
مادة والثاني انه ان اريد بالامكان الامكان الذاتي فلا نم انه وجودي وقد مر
بيان فساد ادلتهم وان اريد الامكان الاستعدادي فلا نم ان كل حادث فهو قبل
وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة
وامور متعلقة لها الى وجود ذلك الحادث ولا يكون هناك انقلاب في شيء لما مر
من تحقيق معنى الانقلاب فليتذكر فلهم في التفصي عن هذا وجهان احدهما ان
المراد الامكان الذاتي وهو محتاج الى محل غير الممكن لان الامكان الذاتي انما هو با
بالقياس الى الموجود والوجود اما بالذات واما بالعرض على ما سلف اما الامكان
بالقياس الى الوجود بالعرض وهو امكان ان يوجد لشيء شيء اخر كالبياض للجسم وا
والصورة للهيولى والنفس للبدن فلا خفاء في احتياجه الى وجود شيء حتى يوجد له
شيء اخر واما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات وهو امكان وجود الشيء في
في نفسه ذلك الشيء ان كالنفس فهو كالاول في الاحتياج الى وجود ذلك الغير ضرورة
ان ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه وعلى التقديرين
يكون للحادث مادة بالمعنى المذكور وان لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده بالغير
من موضوع او هيولى او بدن فحينئذ لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه
قبل حدوثه قائما اذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات حتى يقوم به وهو كالاضافة يقتضي
والمضاف لا يمكن ان يقوم بنفسه وهذا الوجه في غاية السقوط لانه موقوف على ثبوت
كون الامكان موجودا في الخارج اذ لو كان امرا اعتباريا لجاز قيامه قبل حدوث
الحادث بماهية ذلك الحادث فلا يلزم كونه قائما بنفسه ولو ثبت ذلك سقط منع كون

مع كون الامكان موجودًا ودوام الاستدلال من غير حاجة الى ما ذكر من التفاصيل على ان
امكان وجود شي الى ان قام به او متعلق انما يقتضي امكان وجود ذلك الغير لا وجوده
بالفعل وكذا لو كان معدومًا لامتنع كون ذلك الشي موجودًا فيه او معه قلنا امتناعه
في زمان كونه معدومًا ام وشرط كونه معدومًا لكنه غير المبحث وثانيهما ان المراد الامكان
الاستعدادي والدليل قايم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة للحادث
لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم قدم الحادث لان
المعلول دايم بدوام علته التامة بالضرورة لما في التخلف من الترجيح بلا مرجح بل من شرط
حادث وحدوثه يتوقف على شرط اخر حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف
الحادث على تلك الحوادث حملة لامتناع التسلسل ولان مجموعها حادث فيفتقر الى شرط
اخر حادث فيكون داخلًا خارجًا وهو محال بل لا بد من حوادث متعاقبة يكون سابقها
معدًا للاحق من غير اجتماع كالحركات والاوضاع الفلكية ويحصل بحسبها للحادث
حالات متعاقبة الى الفيضان عن العلة هي امكانات الاستعدادية المتفاوتة في القرب
والبعد المفتقرة الى محال التي هو نفس الحادث ولا امر منفصل عنه لما تقدم وهذا
الوجه ايضا مع ابتنائه على كون الصانع القديم موجبًا بالذات اذ الفاعل بالاختيار
يوجد الحادث متى تعلق ارادته القديمة من شانها الترجيح والتخصيص من غير
توقف على شرط حادث فاسد لانا لا نسلم انه يحصل بحسب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث
حالات موجودة في الخارج ليحتاج الى محل موجود فيه نعم يحصل بحسبها للحادث
قرب من الفيضان عن تفاوت مراتب ذلك القرب لكن ذلك امر عقلي لا تحقق له في
الاعيان كيف وانها نسبة بين الحادث والفيضان عن العلة ولا يتصور تحقق
النسبة في الاعيان بدون تحقق المنتسبين فيها والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه
بالذات او لاستناده اليه لما امتنع استناد القديم الى الفاعل بالاختيار فاثبت

فاثبت قدمه يمتنع عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظ واما ممكن مستند الى
الواجب بالذات اما بلا واسطة او بوسايط قديمة واياما كان يمتنع عدمه لوجوب
دوام المعلول بدوام علته التامة لا يقال الشي القديم اذا امتنع عدمه كان واجبًا
لا ممكنًا لانا نقول امتناع عدم الشي بالغير لا ينافي امكانه الذاتي فعندنا لما كان
الواجب فاعلًا بالاختيار لا موجبًا بالذات لم يكن شي من معلولاته قديمًا ممتنع
العدم وانما ذلك على راي الفلاسفة وحدث صفات الواجب قد مر مرارًا وسيجي
في بحث حدوث الاجسام زيادة على هذا المقام **الثاني في الماهية ولواحقها**
كالوحدة والكثرة ونظايرها وهي اي لفظ الماهية مشتقة عما هو وهو اي الماهية
وتذكير الضمير باعتبار الخبر ما به يجاب عن السوال بما هو ويطلق لفظ الماهية
غالبًا على الامر المعقول اي الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كليًا موجودًا في
في الذهن ومن ثم قيل لفظ الماهية يدل على مفهوم الكلية التزامًا ويطلق الذات
والحقيقة غالبًا عليها اي على الماهية مع اعتبار الوجود اي الخارجي فلا يقال
ح ذات العنقا وحقيقتها بل ماهيتها وهذا بحسب الاغلب اذ قد يستعمل هذه الالفاظ
الثلثة بلا اعتبار فرق بينها والكلي من لوازم المعقولات اي مفهومات هذه الالفاظ
عوارض ذهنية تعرض لما صدقت هي عليها من المعقولات الاول في الدرجة الثانية
من التعقل وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من الافراد والحقيقة الجزئية يسمى
هوية وقد يراد بها الهوية الشخص وقد يراد بها الوجود الخارجي وحقيقة كل شي مغايرة
لما تعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت تلك العوارض او مفارقة كالزوجية
والفردية والوحدة والكثرة الى غير ذلك من الاعتبارات على معنى ان الامور العارضة
لحقيقة شي لا يكون نفس ذلك الشي المعروض ولا داخلًا في حقيقته والا اي وان
لم يكن كذلك بل كانت نفس حقيقة معروضها او داخلة فيها مثلًا لو كان الوحدة

نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها الماصدق اى ذلك الشىء الموصوف كالانسان
فى مثالنا هذا على ما بيانها اى على ما يانى فى تلك العوارض كالكثرة في مثالنا هذا المقا
للواحديات الانسان كما يكون واحدا كذلك يكون كثيرا فلو كان الوحدة نفس حقيقة
الانسان او داخلة فيها لم يكن الانسان الكثير انسانا للتنافي بين الكثير والوحدة
المعتبرة في مفهوم الانسان ويكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده
فانه اذا لوحظت الانسانية ولوحظ معها الوحدة حصل هناك واحد مقابل للانسان
واحد مقابل للانسان الملحوظ مع الكثرة وكذا الانسان الماخوذ مع الوجود يكون مقابلا
للانسان الماخوذ مع العدم وهكذا واما اذا لوحظت الانسانية ولم يلاحظ معها
الامور الزايدة العارضة لها لم يكن هناك الا انسانية محضة لا الانسان الواحد
ولا الكثير ولا الموجود ولا المعدوم لا على معنى انها ليست متصفة بشىء منها فانها
يستحيل خلوها عن المتقابلين اذ لا بد لها من اتصافها بواحد من المتناقضة بل
على معنى انه لا يمكن للعقل حينئذ الملاحظة ان يحكم على الماهية بشىء من عوارضها
بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا لم يكن ملحوظا في تلك الحالة فيظهر ان تلك
العوارض ليست للماهية في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة فيها والا لما
احتيج الى ملاحظة اخرى وهذا معنى قوله وهي من حيث هي ليست الا هي فلو سئل بطر
في النقيض فقيل الانسانية من حيث هي انسانية اى في حد ذاتها هل شىء من تلك
العوارض او ليست بشىء منها فالجواب السلب لكل شىء من تلك العوارض بذكر حرف
السلب قبل الحيثية لا بعدها اي يجب ان يقال ان الانسان ليس من حيث هو انسان
بالف ولا شىء من الاشياء ولا يقال ان الانسان من حيث هو انسان ليس بالف لان
هذه الصيغة قد يكون للايجاب العدولي مع تغير المعنى من حيث هو انسان شيء
هو لا الف وذلك باطل واما اذا سئل بطرفي النقيض اذ هناك يصح الجواب قطعا

قطعا باختيار احد شقي الترديد واما اذا سئل بالترديد بين الايجاب المحصل والعدول
كان يقال هل الانسان الف او لا الف فلا يصح الجواب وان اجيب يجاب بسلب شقي
الترديد معا فيقال له هذا ولا ذاك بالمعنى الذي عرفته واذا عرفت فاعلم ان للماهية
بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلث احدها ان يوخذ بشرط مقارنتها ويسمى الما
الماهية المخلوطة والماهية بشرط شىء وقد يوخذ بشرط ان لا يقارنها شىء من العوار
ويسمى المجردة والماهية بشرط لا شىء وقد يوخذ غير مشروط لا بالمقارنة ولا بعدمها
ويسمى المطلقة والماهية لا بشرط شىء والمجردة والمخلوطة متباينتان مندرجتان تحت المطلقة
وتوهم بعض الناس ان القوم جعلوا الماهية منقسمة الى هذه الاقسام الثلثة فتمسك
بذلك على تجويز كون الشىء قسما من نفسه بناء على ان الماهية المطلقة نفس الماهية التي
جعلت مورد القسمة ومنشاء العقول عما اشرنا اليه من ان القوم لما بينوا ان ماهية
كل شىء مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات اشاروا الى ان للماهية بالقياس الى
تلك العوارض اعتبارات ثلثة لمورد القسمة حال الماهية بالقياس الى عوارضها لا نفس
الشىء الحقيقة والى غيره ثم مطلقا بل قسم الشىء لابد ان يكون مغايرا له بل لابد ان يكون
اخص منه مطلقا وما يقال من ان الحيوان مثلا ينقسم الى الابيض والاسود مع
ان كل واحد منهما اعم من الحيوان من وجه كلام ظاهري لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى
مشترك فما وقع قسما للحيوان هو الحيوان الابيض والحيوان الاسود ولا الابيض ولا
والاسود المطلقان كانه قيل الحيوان اما حيوان ابيض واما حيوان اسود وكل واحد
واحد من هذين القسمين اخص مطلقا من الحيوان فاراد المصنف ان يبين تلك الاعتبارات
واحكامها فقال وقد يوخذ الماهية محذوفا عنها ما عداها انسان الى الماهية المجردة
لكن لا دخل في اداء هذا المعنى لقوله بحيث لو انضم اليها شىء لكان زايدا ولا يكون مقولا
على ذلك المجموع وذلك لان الماهية المحذوف عنها غيرها هو الماهية لا بشرط لا شىء

من غير حاجة الى اعتبار قيد زايد ولعل ذلك خبط منه وخلط بين الاصطلاحين فانهم
يقولون الاجزاء المحمولة للماهية اذا قيس بعضها مع بعض لها ايضًا اعتبارات ثلثة
فان الحيوان مثلا قد يوخذ تارة بشرط شي فيكون عين نوع من انواعه وتارة بشرط
لا شي فيكون جزءا له وتارة لا بشرط شي فيكون محمولا عليهما وليس معنى اخذه
ههنا بشرط شي ان يوخذ بشرط اي شي كان كالضاحك والكاتب مثلا بل معناه
ان يوخذ بشرط ان يدخل فيه ما من شانه ان يدخل فيه ويحصله وبيانه ان الحيوان
مبهم لا يتعين ولا يتحصل الا بفصل ينضم اليه فيحصله ويكمله ويعينه ويكون
ذلك الفصل داخلا فيه من حيث انه محصل ومتعين فانا اخذ من حيث دخل فيه ما
يحصله ويعينه فهو ماخوذ بشرط شي ولذلك يقال الجنس بشرط شي هو عين
النوع فالحيوان بشرط الناطق عين الانسان وبشرط الضاحك عين الفرس و
هكذا وليس معنى اخذه ههنا بشرط لا شي ان يكون مجردا عن كل شي على ما ذكرنا في
الماهية المجردة بل معناه ان يوخذ من حيث انه قد انضم اليه امر خارج عنه وقد حصل منهما
امر ثالث وبهذا الاعتبار يكون كل واحد منهما جزء الموجود الثالث من حيث هو جزء لا
يكون محمولا عليه مواطاة اذ لا يصح ان يقال هذا الكل هو هذا الجزء فلذلك
قيل الحيوان بشرط لا شي جزء ومادة لما تركب منه وغير محمول عليه فلا بد في هذين
الاعتبارين للحيوان من اخذ شي معه ففي الاول اعني اخذه بشرط شي يوخذ ذلك الشي
معه من حيث هو داخل فيه كما عرفت وفي الثاني اعني اخذه بشرط لا شي يوخذ معه ذلك
الشي من حيث هو زايد عليه خارج عنه واما اخذ الحيوان لا بشرط شي فهو ان يعتبر من حيث
هو من غير ان يتعرض بشي اي لا يوجد معه شي من حيث هو داخل فيه ولا من حيث
هو انه خارج عنه منضم اليه بل يوجد من حيث هو فيكون صالحا لكل واحد من الاعتبار ين
ويكون محمولا على الانواع المندرجة تحته وقس على ذلك حال الناطق وكذا ما عن

غيره من الاجزاء المحمولة للماهيات واذا تحققت ما تلوناه تبين لك ان قوله مجردا عنها
ما عداها حتى الماهية لا بشرط شي بالاصطلاح الاول وقوله لو انضم اليها الا هو معنا ٤
بالاصطلاح الثاني وبين الاصطلاحين بون بعيد لا يقال المجرد في المعنى الثاني هو
الانضمام حقيقة والمذكور ههنا هو الانضمام فرضا لانا نقول لم يرد ان يجرد الفرض
معنى عن الانضمام اذ لا فايدة في اعتبار فرض الانضمام بدون اعتبار الانضمام
لا يقال لم لا يحمل قوله مجردا عنها ما عداها على المعنى الثاني ولا يجعل قوله بحيث
لو انضم له بيانا وتفسيرا له قال ابن سينا ان الماهية قد توجد بشرط لا شي ابان يكون د
معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده فيكون كل ما يقارنه زايدا عليه ولا يكون
المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع وعلى هذا لا يلزم الخلط بين الاصطلاحين لانا نقول
لا يستقيم ح قوله ولا توجد الا في الاذهان لان الماهية بشرط لا شي بالمعنى الثاني
لا خلاف لاحد في امكان وجودها ذهنا وخارجا كما لا خلاف في امتناع وجودها بالمعنى
الاول خارجا لان الوجود الخارجي من العوارض وكذا التشخص فلو وجدت لزم اقترا
نها بالعوارض فلم تكن مجردة انما الخلاف في امكان وجودها ذهنا فقال بعضهم
يمتنع وجودها في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الذهنية
وقال بعضهم يجوز في الذهن انا مقيد التجرد عن العوارض الخارجية لان الكون
في الذهن من العوارض الذهنية وفيه بحث لانه ان اراد بالعوارض الخارجية
ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الصور القايمة بالاذهان
لا يثبت امتناع وجود المجردة في الخارج لان الكون في الخارج ايضا من العوارض ا
الذهنية بهذا المعنى على ما يتبين تحقيقه في بحث الوجود وان اراد بالعوارض الخارجية
ما يكون عروضها بحسب نفس الامر وبالذهنية ما جعلها الذهن قيدا لها واعتبر
عروضها لها من غير ان يكون ذلك بحسب نفس الامر يلزم امتناع وجود المجردة في الذهن

لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الخارجية بهذا المعنى والحق ما اختاره المص
لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات اصلا فلا يمتنع
ان يعقل الذهن الماهية المجردة عن جميع العوارض الخارجية والذهنية بان يعتبرها
معراة عنها ويلاحظها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر مقترنة ببعضها الا يرى
انه يمكنه الحكم على المجردة مطلقا باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء الا بعد
تصوره فاندفع ما قيل من ان الكون في الذهن ايضا من العوارض فلو وجدت
في الذهن لزم اقترانها بالعوارض فلم يكن مجردة لان ذلك الاقتران انما هو بحسب
نفس الامر لا بحسب التصور والوجود الذهني والتجرد انما هو بحسب التصور
والوجود الذهني لا بحسب نفس الامر غاية الامر يلزم ان يكون تلك الماهية مخلوطة
بحسب نفس الامر ومجردة بحسب الوجود الذهني ولا فساد في ذلك كما ان المعدوم
يتصور فيصير موجودا بحسب نفس الامر مع انه معدوم بحسب الفرض العقلي من غير
مفسدة وقد تحقق ذلك مرارا واعترض بان حاصل ما ذكرتم ان كل ما يوجد في
الذهن من الماهيات فهي مخلوطة بحسب نفس الامر فليست بمجردة الا ان العقل
قد يتصورها مجردة تصورا غير مطابق للواقع ولا عبرة بما لا يطابقه فيصدق ان
كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم عكس النقيض ان المجردة لا توجد
في الذهن وذلك مدعانا واجيب بانه لا معنى للمجرد الا ما اعتبره العقل كذلك ورد
بانه لا يمتنع ح وجوده في الخارج ايضا مقرونا بالعوارض والتشخصات ويعتبره
العقل مجردا عن ذلك ايضا والحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون مقرونا بشيء
من العوارض امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره
العقل كذلك جاز وجوده فيهما اقول وايضا اذا كان معنى التجرد ما ذكره
لا يصح ح قوله ان تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر مجردة بحسب الفرض لان

لان تلك الماهية على هذا التفسير للتجرد يكون مجردة بحسب نفس الامر فينهدم بنيان
التحقيق الذي ذكروه اقول في الجواب انه لا معنى للوجود في الذهن الا ما يتصوره
العقل اعم من ان يكون ذلك التصور مطابقا للواقع ام لا فتحصل له نتيجة بل نعرف
بانه خلاف الواقع ثم قال وقد يؤخذ لا بشرط شيء اشارة الى الماهية المطلقة و
وهو كلي طبيعي المفهوم ان منع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه فهو الجزئي كزيد و
وهذا الفرس وان لم يمنع فهو الكلي كالانسان فان له مفهوما مشتركا بين افراده
اي يقال لكل واحد منها انه هو وانما قيدنا المنع بنفس التصور ليخرج بعض اقسام
الكلي من حد الجزئي ويدخل في حد الكلي كمفهوم واجب الوجود اذ قيل الجزئي ما امتنع
الشركة يتبادر منه الامتناع بحسب نفس الامر فالكلية اذا فسرت بالاشتراك امتنع عروضها
في الخارج للموجودات الخارجية والا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد
باوصاف متقابلة ومنهم من جوز كون الكلية عارضة في الخارج للموجودات الخارجية
وزعم ان اجتماع المتقابلات انما يمتنع في الذات الشخصية دون الذات الواحدة النوعية
او الجنسية وقال فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها
وهي في كل فرد منها معروض لتشخص معين وليس المشترك بين تلك الافراد مجموع
العارض والمعروض معا ليلزم اشتراك تشخص واحد بعينه بين امور كثيرة بل
المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة فيه ورد عليه بان كل موجود في الخارج
اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك
بديهة فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج لكانت مع قطع النظر عما
عرضها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك فلا يتصور كونها موجودة
في الخارج ومشتركة بين افرادها والكلية بمعنى الاشتراك يمتنع عروضها للصور
العقلية ايضا فان كل واحد منها صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها او له

ان الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان
متعددة ثم يعرض للصور العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى مطابقة الصور
الذهنية مناسبة مخصوصة لا يكون لساير الصور العقلية فانا اذا تعقلنا زيدا مثلا
حصل في اذهاننا اثر ليس ذلك الاثر هو بعينه الاثر الذي يحصل منه اذا تعقلنا فرسا
معينا ومعنى المطابقة لكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر متجدد فانا اذا
راينا زيدا وجردناه عن مشخصاته حصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية المعراة
عن اللواحق واذا راينا بعد ذلك عمرا وجردناه ايضا لم يحصل منه صورة اخرى في العقل
ولو انعكس الامر في الرؤية كان حصول تلك الصورة من عمرو دون زيد واستوضح
ما اشرنا اليه من خواتم منقشة بنقش واحد فانه اذا ضرب واحد منها على شمع ارتسم
فيها ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم اخرى لم يتاثر الشمعة بنقش آخر ولو سبق
الى الشمعة غير الذي ضرب عليها خاتم آخر كان الاثر الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش
بعينه لا يقال كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل من الكثيرين كذلك كل واحد
منها مطابق لتلك الصورة ولما يطابقها تلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما
تكون من بين كل واحد منها بجانب يكون كليا لانا نقول ان الكلية هي مطابقة
الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة ولعل السر في ذلك ان الامور ذوات
متاصلة بخلاف الصور العقلية فانها كالظلال المقتضية للارتباط بغيرها
وكان هذا المعنى معتبر في مفهوم الكلية في مطابقة الصورة العقلية للامور
المتكثرة سواء كانت خارجية او ذهنية دون مطابقة الامور الخارجية لها
فان قيل الصورة الحاصلة من زيد مثلا في ذهن واحد من الطائفة الذي تصوروه
مطابقة لباقي الصور الحاصلة في اذهان غيره ضرورة ان الاشياء المطابقة
لشيء واحد متطابقة فيلزم ان يكون تلك الصور كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة

مطابقة الصورة العقلية لكثيرين هي ظل لها ومقتض لارتباطها بها فان الصورة
الادراكية يكون اظلالا اما للامور الخارجية او لصور اخرى ذهنية ومن البين
ان الصورة الحاصلة في اذهان تلك الطائفة ليس بعضها فرعا لبعضها بل كلها
اظلال لامر خارجي هو زيد الجهة كلامه وحاصله ان الكلية لا يصح تفسيرها
بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يمكن عروضها للامور الخارجية لامتناع اتصاف ذوات
واحدة بالامور المتقابلة للصور العقلية لكون كل واحد منها صورة جزئية
في نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور اذ هي تعرض للصور العقلية
التي هي علوم ودون الموجودات الخارجية كما بينه اقول ومساعده لان
المنطقيين باسرهم قسموا المفهوم الى الكلي والجزئي فعروض الكلية هو المعلوم دون
الصور العقلية التي هي علوم ودون الموجودات الخارجية التي هي اشخاص فانا اذا
راينا مثلا زيدا وحصل في اذهاننا مفهوم الحيوان مثلا وكان هناك امور ثلثة زيد و
هو شخص موجود في الخارج لا يمكن ان يوصف بالكلية والصورة العقلية لمفهوم
الحيوان وهي ايضا لا يتصف بالكلية لانها صورة جزئية في نفس جزئية كما اعترف به
هذا القايل ومفهوم الحيوان وهي غير صورته العقلية لانه معلوم لا علم وصورته
العقلية علم لا معلوم وهو الموصوف بالكلية والاشتراك بين الكثير بمعنى عليها
ايجابا فظهر ان امتناع عروض الاشتراك بين كثيرين للموجودات الخارجية وكذا
الصور العقلية لا تدل على عدم صحة تفسير الكلية وانما كان يدل ان كان المعروض
بالكلية احدى هاتين وليس كذلك وما ذكره من ان الكلية بمعنى المطابقة تعرض للصور
العقلية مع انها صورة جزئية في نفس جزئية فيستلزم ان يكون امر واحد من جهة
واحدة كليا وجزئيا ايضا فلا يكون مفهوما الكلية والجزئية متقابلين وذلك
مما لم يقل به احد ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور

زيد م

ف

بان المطابقة بهذا المعنى تعرض للصورة العقلية والكلية لا يمكن عروضها للكل
الصور لكونها جزئية حالة في نفس جزئية لكان صوابا موجود في الخارج على معنى
ان ما صدق عليه عين الشخص موجود في الخارج على ما هو تحقيق مذهب من قال
بوجود الطبائع في الاعيان هو جزء من الاشخاص لان الشخص عبارة عن مجموع
الماهية والتشخص ونسبة الماهية الى الشخص نسبة الجنس الى الفصل هذا وقد استدل ل
على وجود الماهية لا بشرط شيء بانه جزء من الشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود
في الخارج موجود فيه فان الحيوان مثلا جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج
وجزء الموجود في الخارج موجود فيه واعترض عليه بانه ان اريد به ان الحيوان
جزء في الخارج فممنوع بل هو اول المسئلة وان اريد انه جزء في العقل فهو مسلم لكن
الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان يكون موجودة في الخارج الا
يرى ان العمى جزء لهذا الاعمى الموجود في الخارج مع انه ليس بموجود في الخارج و
وصادق على المجموع الحاصل منه مما يضاف اليه هذا الكلام انما يلزم بحال الماهية
لا بشرط شيء بالاصطلاح الاخر الذي سبق ذكره والكلية العارضة للماهية يقال
لها كلي منطقي لان المنطقي انما يبحث عن الكلي من حيث هو كلي من غير ان ينظر الى الطبيعة
من الطبائع ويقال للمركب من المعروض والعارض كلي عقلي وهما اي الكلي المنطقي و
الكلي العقلي ذهنيان يعني من المعقولات الثانية اما الكلي المنطقي فقد سبق بيان
ذلك فيه واما الكلي العقلي فلتركبه فهذه يعني الكلي الطبيعي والمنطقي والعقلي اعتبارات
ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له ومنها
مركبة وهي ما له جزء وهما موجودان ضرورة دعوى الضرورة في وجود الماهية
المركبة ظاهرة فان وجود الانسان والشجر والنبت وامثالها من المركبات ضروري
وكذلك تركبها ايضا معلوم بالضرورة واما وجود الماهية البسيطة فدعوى الضرورة

فيه محل تامل وقد يستدل عليه بان المركب لا بد وان ينتهي في التحليل الى البسيط لان كل
كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدؤها فلو انتفى الواحد انتفى الكثرة
لانتفاء مبدئه لا يقال ان اردت بالواحد ما هو واحد وحدة حقيقية فقولك لا بد منها
من الواحد ممنوع لجواز ان يكون كل واحد من اجزاء الكثرة مركبا من آحاد وكل واحد منها مركب
من آحاد اخر كذلك وهكذا الى غير النهاية وان اردت به ما هو اعم من الواحد الحقيقي
والاعتباري فذلك مسلم لكن لا يجدي نفعا اذ لا يلزم منه انتهاء المركب الى البسيط
والاستدلال لانا نقول لا معنى للكثرة في الحقيقة الا المتالف من الآحاد الحقيقية وا
واما الواحد المركب مما لا يتناهى فانه وان جاز ان يعتبر جزء الكثرة لكنه في الحقيقة كثرة
في نفسه فالكثرة من تلك الآحاد الاعتبارية مركبة من كثرات في الحقيقة فلا بد هناك
من آحاد حقيقية من غير ان يتحقق هناك آحاد اصلا وهو ح بديهة و وصفاهما يعني
البساطة والتركيب اعتباريان لا وجود لهما في الخارج متنافيان لا يصدقان على
شيء اصلا ولا يرتفعان لان كون الشيء ذا جزء وعدم كونه ذا جزء متقابلان تقابل
سلب وايجاب وقد يتضايفان يعني قد يعتبران على وجه يكونان متضايفين فان
البساطة قد يطلق على كون شيء جزءا من شيء آخر والتركيب على كون شيء كلا لشيء آخر
فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى يعني ان البسيط والمركب الا
الاضافيين اذا اعتبرا ونسبا بما مضى من البسيط والمركب الحقيقيين البسيط بالبسيط
والمركب بالمركب يتعاكسان في العموم والخصوص اي يكون البسيط الاضافي اعم
مطلقا من البسيط الحقيقي لان كل ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء لما تركب من غيره
وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا جزء له لجواز ان يكون جزء شيء ذا اجزاء
على عكس النسبة بين المركبين الاضافي والحقيقي فان المركب الاضافي اخص مطلقا
من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا

لجواز ان لا يعتبر اضافته الى جزئه وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد يكون بسيطا اضافيا
بان لا يعتبر جزء الشيء اصلا فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان اجزاء
البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزءا من شيء فضلا
عن اعتبار ذلك فيظهر قطعا بان النسبة بين البسيطين عموم من وجه لتصادقهما في
بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في
بسيط حقيقي لا يتركب منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزء المركب اخر
كالمركب الجسم للحيوان وبين المركبين مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الا
الاضافة لان كل مركب حقيقي لابد ان يكون له جزء فيكون هو مركبا اضافيا بالقياس
الى ذلك الجزء وبالعكس وعموم مطلقا ان اشترط ذلك لان كل مركب بالقياس الى جزئه
فهو مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون
اعم مطلقا من الاضافي وكما يتحقق الحاجة في المركب الى جاعل فكذا في البسيط يتحقق
الحاجة الى جاعل اختلفوا في ان الماهيات الممكنة هل مجعولة بجعل جاعل ام لا على اقوال
ثلثة الاول ما اختاره المص وهو انها كلها مجعولة بجعل الجاعل سواء كانت مركبة
او بسيطة وذلك لان المرجع الى تاثير الفاعل هو الامكان العارض للمركبات والبسائط
فكلها محتاجة الى جعل الجاعل ثم الاثر الحاصل في الخارج من جعل الجاعل اي تاثير الفاعل
هو ذات الممكن لا وجوده فلذلك يقال ماهيات الممكنات مجعولة بجعل الجاعل
دون وجوداتها والثاني انها غير مجعولة مطلقا مركبة كانت او بسيطة اذ لو كانت
الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم تكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب
الشيء عن نفسه محال اقول قد سبق انا لا نسلم استحالة فان المعدوم في الخارج
مسلوب عن نفسه انما المحال هو الايجاب المعدول وحاصله ان عند عدم الجعل يرتفع
الماهية الانسانية عن الخارج راسا فلا يصدق عليها حكم ايجابي بل يصدق سلب

سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج لا انها تتقرر في الخارج مع اللاانسانية
حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية والحق هو هذا الثاني لا الاول الثالث ان
المركبة مجعولة بخلاف البسيط اذ لو كان البسيط مجعولا لكان ممكنا لان المجعولية
فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان لكن الامكان نسبة تقتضي الا
الاثنينية فيلزم ان يكون في البسيط اثنينية فلا يكون البسيط بسيطا هذا خلف والجواب
ان الامكان نسبة بين الماهية ووجودها لا بين اجزاء الماهية حتى يقتضي اثنينية فيها
قال صاحب المواقف ان هذه المسئلة من المداحض ونحن نثبت اقدامك باشارة
حقيقة الى تحرير محل النزاع ومنشأ المذاهب وهي ان الحكماء لما اثبتوا الوجود الذهني
راوا عوارض الماهيات ثلثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي هي باي وجود وجدت
كالزوجية للاربعة وقسم يلحقها باعتبار وجودها الخارجي كالتناهي للجسم وقسم يلحقها باعتبار
وجودها الذهني وهو الذي يسمى معقولا ثانيا كالذاتية والعرضية فنبهوا بقولهم ان
الماهيات غير مجعولة على ان المجعولية من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض الماهية
واراد وا بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل وقال بعضهم وقد ارادوا بالمجعولية الاحتياج
الى الغير سواء كان فاعلا موجدا او جزءا مقوما انها يلحقها الماهية المركبة لذاتها مع
قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جزئها الداخل في قوامها يلحقها لنفسها من
من حيث هو هو فاينما وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف
البسيط اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان اشتركا في الاحتياج اللازم
للوجود واراد وا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ فيه شيئان ان الاحتياج العارض
للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية
البسيطة وهذا ايضا كلام حق لا شبهة فيه وقال بعضهم الماهيات كلها بسيطة و
مركبها مجعولة وقد ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس

الماهية او للوجود وهذا ايضا كلام صدق لا شبهة فيه وايضا قال بعض المحققين فيه بحث
لان البحث عما يلحق الماهية اذا من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي او
الذهني جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة وايضا
كما ان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها
الذهني والمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها اينما
وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به بينا او غير بين وان
فسرت المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا و
التقييد تكلفا وابعد من ذلك ما قاله الامام الرازي من ان معنى قولهم الماهية غير
مجعولة ان المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل من ان الماهية
لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة انها
في انفسها ليست مجعولة بل هي مجعولة باعتبار وجودها فانها اذا لاحظت ماهية
السواد ولم يلاحظ معها مفهوم ما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها
حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولا تلك الاخرى وكذا لا يتصور تا
ثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره في الماهية باعتبار وجودها بمعنى انه
يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا محققا في الخارج فان
الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب
متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه موجودا ثابتا في الخارج فليست الماهيات
في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها
موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان لا يتنازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية
عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها لها بما بيناه آنفا فالقول
بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حمل على ما صورناه ومن

صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان ارادوا بالمجعولية ا
احد المعنيين المذكورين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية منتفية
عنهما معا وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معا وان ارادوا بها ما هو الظاهر من كلامه مم
ان ماهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها
الى بعض وبهذا الاعتبار لها حاجة الى جاعل يجمعها في نفسها بضم بعض اجزائها وهذا
الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب متشاركان في ثبوت المجعولية بحسب
الوجود وفي نفي المجعولية بحسب الماهية ويمتاز عنها المركب بهو مجعولية في حد ذاتها مع
قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا بلا مرية ونقول ح ان
قولهم الامكان لا يعرض للبسيط لم يريدوا به امكانه بالقياس الى وجوده لظهور ربط
نه اذا الكلام في الماهيات الممكنة دون الواجب والممتنع وايضا الوضح نفي هذا الامكان
عن البسيط بما ذكر لا ينفي عنه الوجوب والامتناع ايضا لانتفائهما بمثل الامكان بل ارا دوا
به حاجته في حد ذاته كما في المركب وح يندفع الجواب عنه بما ذكر من ان عروض الامكان
للبسيط لا يقتضي اثنينية في حد ذاته انتهى كلامه اقول ولا يخفى على المتامل ان ما ذكره
من التحقيق بين القولين الاولين اعني نفي المجعولية مطلقا واثباتها مطلقا كلام
حق لا شبهة وقد اسلفناه بعينه في بحث حاجة الممكن الى المؤثر لكن توجه القول الثالث
على ما ذكره فيه تكلف البعد الذي كان قد ذهب عنه اذ محصله ان الحاجة من لوازم ماهية
المركب دون البسيط فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون الماهية فليتامل وههنا اي
البسيط والمركب قد يقومان بانفسهما اي لا يفتقران في تقومهما الى محل يقومان
لا ان لهما قياما بانفسهما كما ان لهما قياما حقيقيا بغيرهما وقد يفتقران في تقومهما
الى المحل فههنا اقسام اربعة بسيط قائم بنفسه كالواجب تع وبسيط قائم بغيره كالنقطة
ومركب قائم بنفسه كالجسم ومركب قائم بغيره كالسواد والمركب مركب عما يتقدم وجودا

وعدمها بالقياس الى الذهن والخارج يعني ان اجزاء الماهية يتقدم عليها بحسب الوجود
الذهني والخارجي فان وجود البيت في الخارج يفتقر الى وجود الجدار والسقف فيه
وكذا وجوده في الذهن مفتقر الى وجودهما فيه وبحسب العدمين ايضا فان عدم
البيت في الخارج يفتقر الى عدم الجدار او السقف فيه وكذا عدمه في الذهن مفتقر
الى عدم احدهما فيه لكن بين التقديمين اعني تقدم الاجزاء على الماهية بحسب الوجود بحسب
بالنسبة الى كل جزء واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى شيء من الاجزاء
فان وجود البيت مفتقر الى وجود كل من الجدار والسقف وعدمه انما يفتقر
الى عدم احدهما اياكان والثاني ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع والتقدم
بحسب العدم تقدم بالعلية فان وجود كل من الجدار والسقف علة ناقصة لوجود
البيت وعدم احدهما اياكان علة تامة لعدمه فان قيل يلزم من ذلك ان يكون
لشيء واحد بعينه وهو عدم هذا البيت المعين مثلا علل تامة بعدد اجزائه اذ عدم
الجدار على ما ذكرت علة تامة لعدم البيت كما ان عدم السقف ايضا علة تامة وهم
قد صرحوا باستحالة توارد علل تامة على معلول واحد بالشخص قلنا البرهان
انما دل على ان الواحد بالشخص لا يمكن ان يكون له علل تامة مجتمعة او ممكنة الاجتماع
واما العلل التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها ان كل و
من عدم الاجزاء علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على ساير الاعدام الاخر فاذا
عدم جزء من المركب في زمان ولم يتقدم في ذلك الزمان ولا قبله جزء آخر منه كان ذلك
العدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب واذا عدم جزءان منه معا في زمان
لم يكن شيء من هذين العدمين علة تامة لعدم المركب لفقدان الشرط بل مجموعهما علة
تامة له بشرط تقدمه زمانا على اعدام الاجزاء الاخر فهذه علل تامة قد اعتبر فيها
شروط متنافية فلا يمكن اجتماعها وظهر من ذلك انه اذا عدم المركب بعدم جزء منه

ثم لم يمكن ان يعدم بعدم جزء آخر بعده وهذا الاشكال ليس مخصوصا باعدام الاجزاء
بل جار في اعدام ساير العلل الناقصة كعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط فان
كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول ووجه التفصي ما نبهت عليه وهو اي تقدم
الاجزاء على الماهية علة الغنى للاجزاء عن السبب الجديد لان الجزء لما كان متقدما
على الكل في تحقق الكل فلا بد وان يتحقق الجزء اولا فاستحال ان يحقق الكل احتياجه
الى سبب جديد يحققه لامتناع تحصيل الحاصل فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج
غني يعني ان الغنى عن السبب الجديد ان اعتبر في الجزء بحسب الوجود الذهني يسمى الجزء
بين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي يسمى الجزء الغني فتحصل للجزء خواص
واصل وهي التقدم بحسب الوجودين الذهني والخارجي متعاكسة اي خاصة مساوية
للجزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على آخر فهو جزء له فان قيل ان اريد التقدم
في الوجودين جميعا على ما هو ظاهر عبارة القوم وظ لان الجزء الذهني كالجنس و
والفصل لا يتقدم في الوجود الخارجي ولا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم
بالطبع الوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي على ما ذكرتم فالعلة
الفاعلية للشيء متقدمة عليه في الخارج ان كانت علة في الخارج وفي الذهن فهذه
الخاصة لا تكون مساوية للجزء لصدقها على العلة الفاعلية ايضا اقول الظاهر
ان مرادهم الاول على ما صرح به الامام لكن معناه ان الجزء متقدم على الكل في الوجود
جميعا ان كان بينهما مغايرة في الوجودين بيان ذلك انه لا بد وان يكون مغايرا
للكل بحسب العقل والوجود الذهني فان كان مع ذلك مغايرا له بحسب الوجود الخارجي
ايضا وذلك اذا كان جزءا غير محمول وجب تقدمه بحسب الوجودين جميعا كما ذكرنا
في مثال البيت وان لم يكن مغايرا بحسب الوجود الخارجي وذلك اذا كان من
الاجزاء المحمولة فانها مع الكل بحسب الخارج اي متحدة له تقدم بحسب الخارج وانما يكون

متقدمًا عليه في الوجود الخارجي فهذا المعنى اعني التقدم بحسب الوجودين على تقدير
المغايرة بحسبهما خاصة مساوية للجزء لا يوجد في العلة الفاعلية لان العلة الفاعلة
للشيء ان كانت علة له في الخارج لا يجب تقدمها في الوجود الخارجي الذهني وان كانت
علة له في الذهن لا يجب تقدمها في الوجود الخارجي فان قيل لنا ان نختار ان
مرادهم المعنى الثاني اعني ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الذهني
الخارجي متقدم بالوجود الخارجي ولا يرد النقض بالعلة الفاعلية للشيء لانه
لا يصدق عليها انها متقدمة عليه بالوجود الذهني وان كانت علة له في الوجود
الذهني فان الفاعل لوجود الصور في الاذهان هو المبدأ الفياض ومقدمات
الدليل العام معدات لفيضانها منه وقد يحصل لنا معلومات كثيرة ولا يخطر
ببالنا المبدأ الفياض قلنا لا ان نعود ولورد النقض بالعلة المعدة اذ يصدق
عليها انه يجب تقدمها بالوجود الخارجي ان كانت علة معدة بحسب الوجود
الخارجي وتقدمها بالوجود الذهني ان كانت معدة بحسب الوجود الذهني كمقدمات
الدليل والثاني اعني اي يحصل للجزء خاصتان اخريان يتفرعان على الخاصة
الاولى فان الجزء لما كان متقدمًا على الكل بحسب الوجود الذهني والخارجي لزم من
الاول اعني تقدمه بحسب الوجود الذهني استغناؤه عن الوسط في التصديق
بمعنى ان جزم العقل بثبوت الجزء للماهية لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب
بالبرهان بل يجب اثباته لها ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصورهما ومن الثاني اعني
من تقدمه بحسب الوجود الخارجي الاستغناء عن الواسطة في الثبوت بمعنى
ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يفتقر الى سبب جديد
فظهر ان للجزء خواص ثلثا الاولى التقدم بحسب الوجودين وهي خاصة
حقيقية لا يصدق على شيء من العوارض الثانية الاستغناء عن الوسط في

التصديق بمعنى وجوب الاثبات وامتناع السلب بمجرد احضار الجزء والماهية بالبال
بل بمجرد تصور الماهية وهذه خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم البينة
بالمعنى الاعم ان اشترط احضارهما والاخص ان اكتفى بتصور الماهية والثالثة الاستغناء
عن الواسطة في الثبوت وهو ايضا اضافية لصدقها على لوازم الماهية سواء كان
الجزم بثبوتها لها محتاجا الى واسطة كتساوي الزوايا الثلث لقائمتين بالنسبة
الى المثلث فانه لازم لذاته ويفتقر بيانه الى وسايط او غير محتاج كالانقسام بمتساويين
للاربعة ثم التركيب قد يكون اعتباريا بان يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا
واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وانما يضع بازائه اسما كالعشرة من الاحاد
والعسكر من الافراد ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد
عدم الاحتياج اصلا فبطل لان احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية
لازم قطعا وان اريد الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم في المركب
الحقيقي ايضا كما للبسائط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد الاول والصور
الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس
من العسكر في الخارج الا تلك الافراد فلو اخذ جزء منها لم يكن الماهية موجودات
خارجية لان ما جزء معدوم لانه معدوم قطعا والكلام فيها بخلاف المركبات الحقيقية
فان لها صورا اجتماعية محققة في نفس الامر كما في البيت بل قد يحدث بها على مفرداتها
مزاج كما في المعجون بل وصورة نوعية جوهرية هي مبدأ الاثار العجيبة كما في الترياق
فان قيل كل من المزاج والهيئة الاجتماعية عرض فكيف يكون جزءا من المعجون والبيت
وهما جوهران قلنا لا استحالة في ان يتركب الجوهر من عرض قائم به لكن الجوهر
لانه يكون متاخرا عنه وما يكون جزءا للشيء يكون متقدما عليه وقد يكون حقيقيا
بان يحصل من اجتماع عدة موجودات حقيقية واحد له وحدة حقيقية مختصة با

باللوازم والآثار ولا بد في هذا المركب من حاجة ما لبعض الاجزاء الى بعض اذ لو
استغنى كل من الاجزاء عن الآخر لم يحصل منهما ماهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر
الموضوع بجنب الانسان قالوا هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح لا للاستدلال
به فانه ربما خفي التصديق لخفاء في تصورات اطرافها وتلك الحاجة قد يكون من
جانب واحد من البسائط العنصرية وما يقوم بها من الصور المعدنية او النباتية
او الحيوانية فان الصورة تحتاج الى تلك المواد من غير عكس اي تحول الحاجة الى الآخر
ولو باعتبار واحد بل يجب ان يكون باعتبارين كما تحتاج الهيولى الى الصورة
من جهة البقاء وتحتاج الصورة الى الهيولى من جهة التشخص وهي اي اجزاء
الماهية قد تتميز في الخارج بان يكون لكل واحد منها وجود مستقل في الخارج
غير وجود الآخر وبالضرورة يكون متميزة في الذهن ايضا وهذه الاجزاء لا
لا يمكن حملها على المركب ولا حمل بعضها على بعض مواطاة وقد تتميز في الذهن فقط
دون الخارج وهذه الاجزاء المحمولة وقد تحيرت افهام العلماء في كيفية تركب الماهية
من الاجزاء فاختلفوا على مذاهب اربعة حسب الاحتمالات الممكنة وذلك لان هذه الاجزاء
اما ان تكون صورا لامور متعددة او لامر وعلى الاول اما ان يكون للامور موجودة
بوجود واحد او بوجودات متعددة وعلى الثاني اما ان يكون تلك الصور ماخوذة
من امور متعددة بحسب الخارج اولا فهذه احتمالات اربعة قد اتخذ كل واحد منها
مذهبا الاحتمال الاول ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة موجودة
بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجودا
ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد من تلك الامور لزم حلول
شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل
بدون وجود اجزائه وكلاهما محال الاحتمال الثاني ان يكون تلك الاجزاء صورا

صورا لامور متعددة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء
المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا وهو مردود بان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود
الخارجي يمتنع حملها وكذا حمل بعضها على بعض فان المتغايرين بحسب الوجود ا
الخارجي وان فرض بينهما اي ارتباط امكن يمتنع ان يقال احدهما هو الآخر و
ويقال المجتمع منهما هو هذا الواحد او ذاك الواحد يشهد بذلك بديهة العقل وبهذا
يبطل ما تمسك به هذا القائل من انها لما التأمت وحصلت منها ذات واحدة وحدة
حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض ايضا الاحتمال الثالث
ان يكون تلك الاجزاء صورا لامر واحد لكن كانت ماخوذة من امور متعددة بحسب
الخارج وهذا قول من قال انه لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا
واحدا قد حصل له معان يتبعها معان اخر فيحصل من تلك المعاني مفهومات
صادقة عليه بهو هو وهو يصير باعتبار حصولها شيئا مخصوصا ذا ماهية مخصوصة
ممتازة عن سائر الاشياء بالماهية والخواص فالماخوذة من المتبوعات هي الذاتيات
وبها صارت تلك الماهية تلك الماهية اذ ليس المراد بهذا النوع من الماهية سوى
ان يكون شيء قد حصل له معان يتبعها صفات لا يوجد بدونها والماخوذة
من التوابع هي العرضيات اذ ليس لها مدخل في نفس الماهية بل انما حصلت بالعرض
كما حصل للانسان عدة من المعاني كالابعاد والنمو والحس والحركة بالارادة وا
والنطق وهي استتبعت معان اخر كالابعاد التحيز والنمو التغذي والحس الانفعال
والنطق التعجب والضحك والجوع قابلية الصناعات فصار بها جوهرا جسما
ناميا حساسا متحركا بالارادة ناطقا وهي الذاتيات فصار متحيزا متغذيا
منفعلا متعجبا ضاحكا قابلا للصناعات وزعم هذا القائل انه يسهل بهذا
التحقيق امتياز الذاتيات من العرضيات الذي هو معظم اركان الحكمة بوجه.

منه ما قالوا ان الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين من اجزاء خارجية ولذلك
حكموا بان اجناس الاجسام وفصولها ماخوذة من موادها وصورها وان الحيوان
ماخوذ من بدن الانسان والناطق من نفسه الناطقة وهو مردود بان تلك المعاني
الحاصلة للشيء المستتبعة لمعان اخرى ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء
متمايزة في الوجود فلا يكون شيء منها محمولا عليه بالمواطاة ولا يكون المحمولات
المشتقة منها ذاتيات له لان المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن المركب
ضرورة خروج النسبة عن المنتسبين والمشتمل على ما هو خارج عن الشيء لا يكون
ذاتيا له والا لزم ان يدخل في الماهية ما هو خارج عنها وان كانت خارجة عنه
لم يكن شيء منها ذاتيا له وكذا المحمولات المشتقة منها لا يكون ذاتيات له لاشتمالها
على تلك المعاني الخارجة عن المركب هكذا ذكر بعض المحققين اقول ويستفاد
منه ان الاجزاء المحمولة لا يكون من مفهومات المشتقات لان ماخذ الاشتقاق ان كان
خارجا عن ماهية المركب فظ والا فمفهوم المشتق يشتمل على نسبة ماخذ الاشتقاق
الى ما صدق عليه المشتق اعني المركب فالنسبة خارجة عن المركب فكذا مفهوم المشتق
لاشتماله عليها الاحتمال الرابع ان يكون تلك الاجزاء صور الشيء واحد هو بسيط
ذاتا ووجودا لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة وهذا
هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية ووجودا وان جعل
الاجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولا امتياز بينها الا في الذهن وهو
المختار عند المحققين ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية المختلفة
كيف يتصور مطابقتها لامر بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك وانما اعتبر
عروض العموم والمساواة يعني الخصوص لاجزاء الماهية وعدم عروضها لها وقد يتبا
ين وقد يتداخل يعني ينقسم تلك الاجزاء الى متباينة لا يكون بينها عموم وخصوص مطلقا

والمص لم يعتبر المساواة بناء على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين عنده على
ما سيجيء والا يلزم ادراج المساواة في المباينة وفيه بعد ومنهم من ادرجها في
المتداخلة حيث قال الاجزاء قد يتداخل بان يكون بينها تصادق بالمساواة او
او العموم مطلقا او من وجه وقد يتباين بان لا يكون بينها تصادق اصلا والمشهور
ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المساوية فيحتاج الى ان يجعل
قسما ثالثا او يقسم الاجزاء الى متصادقة ومتباينة ثم يقسم المتصادقة الى متداخلة و
ومتساوية وقد يوجد الاجزاء المتداخلة لا للاجزاء مطلقا مواد وقد يوجد محمولة
قد استوفينا الكلام في بيان هذين الاعتبارين فلا نعيده وانما ارجعنا الضمير الى
للاجزاء المتداخلة لا الى الاجزاء مطلقا لان هذين الاعتبارين انما يجريان في
في الاجزاء المحمولة على ما اشرنا اليه في صدر ذلك المبحث ولعل المص انما اخر ذكر التدا
عن المتباينة مع ان الاشكال تقديمها عليها اشارة الى ذلك متعرض لها الى للاجزاء
المحمولة الجنسية والفصلية البتة يعني ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول يعني منع
للخلو لان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية وما يخالفها في الحقيقة
كان جنسا والا كان فصلا لاستحالة ان يكون جزء الجميع الماهيات لكان ا
البسايط فنوع تميز الماهية عن بعضها ولا نعني بالفصل سوى ما يكون ذاتيا مميزا
للماهية في الجملة ولا يكون تمام الذاتي المشترك وهما واحد الا اذ لو كان لكل منهما
وجود مغاير لوجود الاخر لم يكن احدهما محمولا على الاخر ولا الماهية المركبة منهما
عليهما بالمواطاة وهو معلول والفصل كالصورة وهو علة الجنس والفصل اذا
نسبا الى المادة والصورة كان الجنس كالمادة في ان الشيء اي المركب في ان الشيء
اي المركب حاصل معها بالقوة والفصل كالصورة في ان الشيء حاصل معها بـا
بالفعل والفصل علة والجنس معلول على معنى ان الطبيعة الجنسية اذا حصلت في الفعل

خلـ

كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء متكثرة هو عين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت
غير منطبقة على تمام حقيقة واحد منها فاذا انضم اليها الفصل تعينت وزال عنها
الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحد من تلك الاشياء فالفصل
علة لصفات الجنس في الذهن وهي التعين وزوال الابهام والتحصل اعني الانطباق
على تمام الماهية فيكون الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات و
وعليه ان هذا المعنى بديهية بعد تعقل الطبيعة الجنسية والفصلية على ما ينبغي وتوهم
كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن باطل والا لم يعقل الجنس الا مع فصل ما وكذا
توهم كونه علة لوجوده في الخارج والا لتغايرا في الوجود وامتنع الحمل بالمواطاة واما
لا جنس له ولا فصل له بناء على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين فلو تركب
الماهية من جزئين كان احدهما اعم وهو الجنس والاخر اخص وهو الفصل فالاجناس
لا يكون مركبا فلا يكون له فصل وفيه بحث سيجيء بيانه قال الشيخ في الشفاء الكلي
اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على الماهية اولا فان دل على الماهية فاما
ان يدل على الماهية المتفقة افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس
وان لم يدل فلا يكون اعم الذاتيات والا لدل على الماهية المشتركة بل يكون اخص
منه فيميز الماهية عن مشاركاتها في ذلك الاعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل في
الشفاء بانه المقول في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه وذكر ايضا فيه انه ليس
من الفصول المقومة الانقسام وقال في الاشارات اشارة الى الفصل واما الذاتي
الذي ليس يصلح ان يقال على الكثرة المتفقة بالقياس اليها قولا في جواب ما هو فلا
شك انه يصلح للتميز الذاتي لها عما يشاركها في الوجود او في جنس ما ثم رسم الفصل
في الاشارات بما هو اعم مما هو في الشفاء حيث قال يرسم بانه كلي يحمل على الشيء
في جواب اي شيء هو في جوهره وقال بعض المحققين كلام الشفاء مبني على امتناع

امتناع تركب الماهية من امرين متساويين والا فلا وذلك انه لو لم يكن اعم الذاتيات لكان
اخص منه اما اولا فلجواز ان يكون ثمة ذاتي كما اذا تركب من امرين متساويين فقط
واما ثانيا فلجواز ان يكون مساويا للاعم وايضا فيكون كل من الامرين المتساويين
فصلا فلا يصح في تعريف الفصل قوله من جنسه وكلام الاشارات مبني على جواز تركب
ماهية من امرين متساويين فاذا كان الذاتي مساويا لاعم الذاتيات او لم يكن هناك
ذاتي اعم كان مميزا له عن مشاركاته في الوجود لا في الجنس وكان فصلا بمقتضى
التعريف المذكور في الاشارات حيث عمم ولم يقيد بقوله من جنسه واذا كان اخص
منه كان مميزا عن مشاركاته في الجنس وقال المص في شرح الاشارات الفصل قد
يكون خاصا بالجنس كالحساس للحيوان مثلا فانه لا يوجد بغيره وقد لا يكون كالناطق
للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوان كبعض الملائكة مثلا وعلى التقدير
فان الجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعا فذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على
التقدير الاول فعن كل ما عداه مما في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه
في الجنس فقط فان الانسان بالناطق عن جميع ما يشاركه في الوجود اذ لا يمتاز
به عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما يشاركها في
الوجود او في جنسه وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره ممن تبعه الى ان الذاتي
الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص
منه والمساوي هو ما يصلح لتميزه عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح
لتميزها يختص به عما يشاركه في الجنس الذي يعمهما ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم
الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين متساويين له ولا واحد منهما بجنس
بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود فلا فصولهم التي بنوا عليها
وفيما ذهبنا اليه غنى عن ارتكاب هذه التمحلات الى هنا كلامه اقول اما توجيه

كلام الاشارات فقد اعترض عليه بان مناط الفصلية ليس هو التميز عن جميع
المشاركات والا لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التميز عن بعض المشاركات
ومثل الناطق مميز عن بعض المشاركات في الوجود فلا فرق فلهذا الاعتراض وجه
دفع سيذكر واما قوله غير مطابق لاصولهم يعني من ان الفصل محصل للطبيعة الجنسية
وان الجنس العالي لا يجوز ان يكون له فصل مقوم وان الفصل القريب لا يمكن ان يكون
متعددا وان ما لا جنس له لا فصل له الى غير ذلك فجوابه ان قدماء المنطقيين قالوا
بامتناع تركيب الماهية من امرين متساويين وبنوا عليه تلك الفروع والشيخ تبعهم في
الشفاء والمتاخرون لما راوا ضعف ادلتهم على ما سيظهر رجعوا عن هذا الاصل و
الفرع ايضا الاما سيخ لهم دليل غير هذا الاصل واما قوله غير مطابق للوجود يعني لعيام
الادلة على ان ليس في الوجود مثل تلك الماهية فنقول كلها مدخولة فان منها انه
لو تركب ماهية حقيقية من امرين متساويين فلا بد ان يتحقق بينهما حاجة وليس
احدها للاحتياج اولى من الاخر لانهما ذاتيان متساويان فيحتاج كل منهما الى الاخر
ويلزم الدور ورد بانا لا نم وجوب الاحتياج في الاجزاء المحمولة لانها اجزاء ذهنية
لا تمايز بينهما في الوجود الخارجي انما يجب ذلك في الاجزاء الخارجية المتغايرة بحيث
ولو سلم فليحتج كل منهما الى الاخر من جهة اخرى فلا يلزم الدور وايضا جاز ان
ان يحتاج احدهما الى الاخر من غير عكس ولا محذور اذ لا يلزم من التساوي في
الصدق التساوي في الحقيقة ولا يلزم من الاحتياج من احد الطرفين دون الاخر
ترجح بلا مرجح ومنها ان كل ماهية اما جوهر او عرض فان كان جوهرا كان الجوهر
جنسا لها وان كان عرضا كان احد التسعة او الثلثة على اختلاف المذهبين
جنسا لها فلا يكون تركيبها من امرين متساويين وان فرض تلك الماهية جنسا
من الاجناس العالية فالجوهر مثلا لو تركب من امرين متساويين كل منهما اما

اما جوهرا او عرضا لا سبيل الى الثاني والا لكان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر با
بالمواطاة اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه لو كان جوهرا فاما ان يكون
مطلقا فيلزم تركب الجوهر من نفسه او جوهرا مخصوصا والجوهر المطلق جزء منه فيلزم
تركب الجوهر ان يكون الشيء جزء الجزء نفسه وانه محال وهكذا نقول في ساير الاجناس
العالية كالكم مثلا كل من جزئيه اما كم او لا كم ونشر الكلام ورد بانا لا نم انحصار
الممكنات في المقولات العشر او الاربعة اذ لم يقم عليه برهان بل ولا دليل يعول عليه وانما الذي
يدعونه انحصار الاجناس العالية في اصحيهما والوقف لجواز الاجناس العالية في
في اصحيهما مع وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة في تلك الاجناس كيف وقد صرحوا بان
النقطة والوحدة من هذا القبيل سلمنا ذلك لكن لا نم جنسيتها لما تحتها ولا دليل لهم
على ذلك سلمنا لكن قوله جزء الجوهر اما ان يكون جوهرا او عرضا اما ان يريد به ان
الجزء اما مفهوم الجوهر او مفهوم العرض واما ان يريد به ان الجزء اما ان يصدق
عليه الجوهر او العرض فان كان المراد الاول فلا نم الحصر لجواز ان يكون مفهومه مغايرا
لمفهومي الجوهر والعرض فان جميع الممكنات في المفهومين وان كان المراد الثاني فلا نم
ان الجزء لو كان جوهرا مخصوصا لزم ان يكون الشيء جزء الجزء نفسه وانما يلزم لو كا
ذاتيا وهو مم فان الصدق اعم من ان يكون صدق الذاتي او العرضي ولا يلزم من
وجود العام وجود الخاص لا يقال الكلام على تقدير كون الجوهر جنسا لما تحته فلو
صدق على جزء كان ايضا جنسا له لانا نقول ليس معنى كون الجوهر جنسا لما تحته
انه جنس لجميع ما صدق عليه فان ذلك ممتنع في اي جنس كان ضرورة ان اجناس
الماهيات النوعية صادقة على فصولها صدق العرض العام اقول وايضا
لو تم هذا الدليل لدل على امتناع تركب الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا سواء
كانت متساوية او لا فانا نقول في الانسان مثلا انه لا يمكن ان يتركب من الحيوان

والناطق لان كلا منهما اما انسان او لا انسان ويتم الدليل هذا وقد يقام الدليل
على هذا المطلب من غير استعانة بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين فيقال
الماهية التي لا جنس لها لا فصل لها لانه اذا لم يكن لها جنس لم يشارك غيرها في ذاتي
فلا يحتاج الى ان ينفصل عنه بفصل وهي منفصلة بذاتها عن الغير وان كانت
متشاركة في الوجود وهو مردود بان عدم احتياجها في انفصالها عن غيرها
الى فصل لا يوجب ان لا يكون لها جزء مساو لها لجواز احتياجها في تقوم حقيقتها
الى الجزء المساوي لا لينفصل بل ليتحقق به حقيقتها والجزء المساوي فصل لانحصار
اجزاء الماهية في الجنس والفصل او يقال الفصل يعتبر فيه امور ثلثة الاول التميز
والثاني التعين وازالة الابهام والثالث التحصيل اعني التطبيق على تمام الماهية
قال الشيخ في الشفاء ان الفصل له معنيان اول وثان فان المنطقيين يستعملونه
فيما يتميز به شيء عن شيء لا دائما او مفارقا ذاتيا او عرضيا ثم نقلوه الى ما يتميز به
الشيء في ذاته وهو الذي يورد بطبيعة الجنس فيقررها ويقومها نوعا فلو جوزنا
تركب ماهية من امرين متساويين لا يكون شيء منهما فصلا لها اذ لا يتصور شيء
من هذه الامور الثلثة في واحد من الجزئين اما التميز فلان تلك الماهية لا يشارك
لها في ذاتي فلا يتصور فيها تميز عن المشاركات في الذاتيات نعم لها مشاركات
في امور عرضية كالوجود وغيره لكنه بذاتها متمايزة عنها كما ان جزءها ايضا ممتاز
بذاته عما يشاركه في عرضياته فليس كون احدهما مميزا للآخر عن المشاركات
في العرضيات باولى من عكسه واما التعيين والتحصيل فلانهما فرعان على امر مبهم يتر
يتردد بين ماهيات لا ينطبق على تمام ماهية منها وذلك مفقود فيما يتركب
من امور متساوية ولما فقدت هذه المعاني الثلثة باسرها في تلك الامور المتساوية
لم يكن شيء منها فصلا بالمعنى المذكور بل كان اطلاق الفصل على تلك الامور بالاشتراك

الاشتراك اللفظي ونحن انما ادعينا ان ما لا جنس له لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى آخر
يوضع له الفصل تارة اخرى والجواب ان المعتبر في مفهوم الفصل هو التميز الذاتي دون
التعيين والتحصيل فانهما خارجان عن مفهومه مقارنان له لكونه منضما الى امر مبهم
غير محصل وكلام الشيخ في الشفاء قد ذكرنا انه مبني على امتناع مثل تلك الماهية ثم ذلك
حاصل في واحد من تلك الامور المتساوية فانه يميز الماهية عما عداها سواء قلنا ان
تلك الماهية ممتازة ايضا عما عداها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان امتيازها بنفسها
غير امتيازها بتميز الجزء لها كما ان امتيازها باحد الجزئين غير امتيازها بالجزء الآخر او قلنا
ايضا لا امتياز بنفسها اصلا بل امتيازها باجزائها واذا كان واحد من الامور المتساوية
مميزا ذاتيا للماهية كان فصلا لها بذلك المعنى حقيقة وكيف لا وقد بطل انحصار
الذاتي في الجنس والفصل بل انحصار الكليات في الخمسة وفساده اظهر من ان يخفى ا
الماهية لو تركبت من جزئين محمولين فلا بد ان يكون مركبة من جنس وفصل اما ا
اذا كان احد الجزئين اعم من الآخر فظ واما اذا تساويا فلان تلك الماهية المركبة
مشاركة لاحدهما في الحقيقة لانه صادق على الماهية المركبة وعلى نفسه وهو تمام ا
المشترك بينهما ضرورة انهما لا يشتركان في ذاتي آخر ولا خفاء في انهما مختلفان
بالحقيقة للتغاير بين حقيقة الكل والجزء فهو تمام المشترك بين مختلفين بالحقيقة
فيكون جنسا والماهية المركبة مخالفة له في طبيعة الجزء الآخر لانه ذاتي للماهية صح
مميز لها عنه بالقياس الى ذلك الجزء كيف وهو صادق على ذلك الجزء ايضا
وان كان صدقه عرضيا فان احدهما كونه ذاتيا مختصا بالماهية ورد بان وصف
الذاتية امر اعتباري فلا يكون المأخوذ معه فصلا للماهية المأخوذة وايضا مشاركة
الماهية المركبة لها احد جزئيها في طبيعته لا وجب ان يكون جنسا وانما يكون كذلك
لو كان مختلفا انواع والشيء لا يكون نوعا لنفسه وكل فصل تام اي قريب سماه تاما

لقصور الفصل البعيد بالنسبة اليه فان الفصل البعيد وان ميز الماهية التي هي بالنسبة
اليها فصل بعيد عن بعض مشاركاتها لكن لا يميزها عن تمام مشاركاتها ولا يحصلها
نوعا محصلا فالفصل القريب فان الناطق مثلا يميز الانسان عن تمام مشاركاته
ويحصله نوعا والحساس لا يميز الانسان كذلك ولا يحصله انما يميزه عن جميع المشاركات
ويحصله للحيوان وهو فصل قريب بالنسبة اليه فهو واحد اذ لو تعدد فالواحد منهما
ان يحصل به بانفراده الجنس فقط صار به نوعا وليس للاخر في حصول هذا النوع مدخل
فيكون هو فصلا دون الاخر وان يحصل بهما معا كانا فصلا واحدا لا متعددا
وهذا الدليل مع ابتنائه على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين يرد عليه انا نختار
ان الجنس يحصل بهما معا لا بواحد منهما منفردا او لم كانا فصلا واحدا لا متعددا
قلنا ممنوع اذ لم يوجد في مفهوم الفصل القريب ان يحصل الجنس به بانفراده لا يقال
تفسير الفصل القريب بتمام الجزء المميز ولذا سماه فصلا تاما لانا نقول فح يكون
بحثا قليل الجدوى اذ لا يتصور النزاع من احد في ان تمام الجزء المميز لا يكون متعددا
لظهور انه لو كان متعددا لم يكن ما فرض تاما وانما يتصور النزاع لو فسر الفصل
القريب بالجزء المميز للشيء عن جميع ما عداه على ما هو المشهور وابطاله يشكل لا يقال
الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر
لفصله فان حقيقة الفصل اذا جهلت عبر عنها باقرب اثارها كالنطق لفصل
الانسان ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة الارادية على الاخر عبر بهما معا
فصل الحيوان هذا وقد يعبر عن هذه الدعوى بعبارة اخرى وهي انه لا يمكن وجود
فصلين في مرتبة واحدة لماهية ومعنى كونهما في مرتبة ان يكون كل منهما مميزا للماهية
عن مشاركاتها او لا يكون تميز احدهما متاخرا عن تميز الاخر وهذه العبارة
انسب بقوله ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة

ان لا يكون احدهما جنسا للاخر فاما ان يكون بينهما عموم من وجه او عموم مطلقا
ويلزم ان يكون الاعم عرضيا للنوع الذي يكون الاخص جنسا للماهية بالقياس اليه والا
لم يكن الاخص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا او مساواة ويلزم ان يكون كل منهما
عرضيا لما الاخر ذاتي اذ لو لم يكن كلاهما تمام الذاتي المشترك قالوا لو امكن وجود
جنسين في مرتبة لم يحصل كل منهما بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون
الجنس الاخر فلا يكون الاخر جنسا له والتقدير بخلاف ذلك بل كان كل منهما يحصل
بالفصل وبالجنس الاخر فعلة تحصل كل منهما والمجموع الحاصل من الجنس الاخر والفصل
فيكون كل منهما علة ناقصة لتحصل الاخر فيكون تحصل كل منهما موقوفا على الاخر فيلزم
الدور واعترض بانه ان اراد بالتحصل ارتفاع الابهام الحاصل للجنس فلا نم انه لا يحصل
بالفصل وحده قوله والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر قلنا لا يجوز ارتفاع
الابهام بالفصل مع توقف النوع على اجزائه الباقية وان اراد بالتحصل تحقق حقيقة
النوع به كان اللازم مما ذكره ان يتوقف كل من الجنسين في تحصله على الفصل وذات
الجنس الاخر لا على تحصله فلا دور واذ حقيقة توقف الماهية المركبة من الجنسين والفصل
على كل واحد من الجنسين ولا محذور فيه ولو صح ما ذكره لم يلتئم ماهية من ثلثة اجزاء
اصلا اذ ما من جزء مع الاخر لا يحصل الحقيقة بدون الثالث وبالعكس اي لا يحصل الجنس
ايضا بالثالث مع الثاني بدون الاول بل نقول الفصل لا يحصل بدون الجنس والا
لا يحصل النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الاخر في تحصله قيل تحرير
الدليل هكذا لا يحصل كل من الجنسين بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون
الجنس الاخر وذلك لان الجنس اذا تحصل صار هو من حيث انه متحصل بما حصله
نوعا منه قطعا وليس لما هو خارج عن المحصل الذي هو ذلك الجنس والمحصل الذي
هو الفصل فرضا مدخل في ماهية ذلك النوع فيكون الجنس الاخر خارجا عنها فلو

فلا يكون جنسا لهما والتقدير بخلافه وح يلزم ان يحصّل كل من الجنس بالفصل والجنس
الآخر اذ لا مائز هناك بينا ركهما في تحصله ولما كان كل واحد منهما مبهما يمكن ان
ان يكون له مدخل في تحصل الآخر الا باعتبار تحصل كل منهما علة ناقصة لتحصل الآخر
فيلزم الدور وبهذا التقرير يندفع هذا الاعتراض لكن يتجه ان ذلك اذا كان الجنسان
متساويين امّا اذا كان احدهما اشدّ ابهاما مما يكون اعمّ مطلقا وقد عرفت جوازه
فانه يجوز ان يكون ذات الآخر مع الفصل محصّلا له فلا يلزم دور فالاولى ان يتمم
على ان الماهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان له فصله محصله
فيحصل كل منهما نوعا على حدة سواء كان الفصل واحدا او متعددا فلا يكون تلك الماهية
نوعا واحدا او متعددا ماهية واحدة هف انتهى كلامه **اقول** ان الاعتراض المذكور
باق بحاله لان حاصل هذا التقرير ان كلا من الجنسين له مدخل في تحصل الجنس الآخر
لكنه لما كان مبهما فلم يتحصل ولم يزل ابهامه اثر في تحصل الآخر وحاصل الاعتراض
ان التحصيل ان اريد به زوال الابهام فلا نم ان لكل من الجنسين مدخلا في تحصل
الآخر بهذا المعنى وان اريد به تحقق حقيقة النوع به فلا نم انه ما لم يتحصل لم يكن له مدخل
في تحصل الآخر فان تقوّم النوع بجنس لا يتوقف على تحصل الجنس الآخر لا بمعنى تقوم
ذلك النوع به ولا بمعنى زوال ابهامه مع انه يرد عليه اعتراض آخر وهو انه يجوز ان
يكون مخصوصا في كل منهما ابهام من وجه فيزول باجتماعهما ابهام كليهما فيكون
مكون تحصل كل منهما باعتبار تحصل الآخر معه لا سابقا عليه ومثل ذلك يسمّى دورا
معية وهو غير باطل على ما قيل ان الحيوان والناطق في كل منهما ابهام يزول بالآخر فان
الحيوان مشترك بين الانسان والفرس والناطق يميزه عن الفرس والناطق مشترك
بينه وبين الملك والحيوان يميزه عن الملك ولما تقرر الاول فيرد عليه منع ظ وهو انا
لا نم انه يحصل كل منهما نوعا على حدة انما يلزم ذلك لو لم يكن كلاهما مقوما النوع

لنوع واحد على ما هو المفروض وايضا يمنع قوله لو كان لها جنسان في مرتبة لكان لها فصل
اخر اذ يجوز ان يكونا مثل الحيوان والناطق على ما قيل ونقلنا آنفا فانهما يكونان على هذا التقدير
جنسين للانسان بلا فصل له سواهما واذا ثبت امتناع جنسين في مرتبة ثبت ان اجزاء
الماهية لا يكون جميعها اجناسا لان الماهية لا بد لها من جزئين لا يكون احدهما جزءا للآخر فاذا
كان كلاهما جنسين لزم وجود جنسين في مرتبة واحدة وقد سبق ايضا مقدمتان
احديهما ان اجزاء الماهية لا يكون كلها فصولا حيث بينّا ان ما لا جنس له لا فصل له وثانيهما
ان الاجزاء الماهية امّا اجناس او فصول على سبيل منع الخلو فثبت ان كل مركب من الاجزاء
المحمولة لا بد ان يكون بعض اجزائه اجناسا وبعضها فصولا فالتركيب عقلي منهما معا
ولتعلم ان ما اسلفناه في بيان ان الجزء المحمول امّا جنس او فصل انما هو على تقدير ان يعتبر
الفصل بالكلي المقول في جواب اي شيء هو في ذاته على ما نقلناه من الاشارات وامّا
اذا زيد فيه قيد من جنسه على ما نقلناه من الشفا فلا بد في بيانه من طريق آخر وهناك طريق
مشهور زعموا انه مبني على امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة وهو ان الجزء المحمول ان كان
تمام الذاتي المشترك بين الماهية ونوع آخر مباين لها فهو الجنس والّا فهو الفصل سواء كان
مختصا بالماهية او لا امّا اذا اختص بها فظ لانه يصلح للتمييز عما يشاركها في الجنس
مزودة اشتراكهما مع الغير في ذاتي اعم اذ يمتنع تركيب الماهية من امرين متساويين فاذا
ثبت اختصاص احد الجزئين فلا بد من اشتراك الجزء الآخر ويكون هو الجنس وامّا اذا
لم يختص فلانه ح لا يكون تمام المشترك بينه وبين نوع آخر مباين لهما اذ التقدير بخلافه
فيكون بعضا من تمام المشترك فان اختص بتمام المشترك يكون فصلا له يميزه عما
يشاركه في جنس لما تقرر من مزودة اشتراكه مع الغير في جزء آخر هو جنس له وللماهية ايضا
فيميز الماهية ايضا عن بعض ما يشاركها في ذلك الجنس فيكون فصلا لها ايضا
وان لم يختص به فلا بد وان يختص بتمام مشترك ما والّا يلزم ان يكون بازاء تمام

نوع مباين له وللماهية ايضا يكون الجزء المفروض موجودا فيه ويكون ذاتيا آخر للماهية
تماما مشتركا بين ذلك النوع والماهية ثم بازاء النوع آخر وتمام مشترك آخر وهكذا حتى
يلزم ان يكون للماهية تمام مشتركات غير متناهية ويلزم تركب الماهية من امور
غير متناهية وذلك يستلزم امتناع تعقلها بالكنه والكلام في الماهيات المعقولة
بالكنه لكن والتي يمكن تعقلها كذلك واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون تمام المشترك
الثالث بعينه هو تمام المشترك الاول بان يكون بازاء الماهية نوعان متباينان
ويتباينان للماهية يشاركها كل منهما في تمام مشترك بين الماهية وذلك النوع لا
لا يوجد في النوع الآخر ويكون الجزء الذي هو بعض تمام المشترك موجودا في كل
من النوعين واعم من كل واحد من تمامي المشترك قالوا هذا الاعتراض مما لا مدفع له
الا اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة اقول يمكن
دفع هذا الاعتراض من غير بناء على تلك القاعدة بان يقال هذا الجزء الذي هو
بعض تمام المشترك يكون مشتركا بين الماهية وكلا النوعين المذكورين اما
ان يكون تمام المشترك بين تلك الانواع الثلاثة او بعضه لا سبيل الى الاول لانه
خلاف المقدر ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون هناك تمام مشترك ثالث بين
الماهية وذينك النوعين المذكورين يكون الجزء المذكور منهما وينتقل الكلام
(بعضها)
اليهما فيلزم هناك تمام المشتركات غير متناهية يكون كل منها اعم من الآخر لا
لا يقال اذا بني الدليل على تلك القاعدة يلزم الشك ولا حاجة الى تخصيص
الكلام بالماهيات التي يمكن تعقلها بالكنه بان يقال لما ثبت امتناع وجود جنسين
في مرتبة واحدة لزم تركب الاجناس بعضها مع بعض الى غير النهاية فيلزم ترتب
امور موجودة معا اذ الكلام في الماهيات الحقيقية واجزائها لانا نقول هذا
انما يتم ان لو كانت الاجزاء امورا متمايزة بحسب الوجود الخارجي وليس كذلك لما

لما عرفت وطريق آخر اخص منه وهو ان يقال الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك
بين الماهية ونوع آخر مقارن مباين لها فهو الجنس والا فلا يكون اعم الذاتيات والا
لكان تمام الذاتي المشترك وهو خلاف المقدر بل يكون اخص منها ولو من وجه بناء
على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين فيميز الماهية عن مشارك لها في ذلك
الاعم فيكون فصلا لكونه مميزا للماهية عن مشارك لها في جنس ويرد عليها انه لا
لا يلزم من كون جزء الماهية اعم منها ان يكون جنسا لها لجواز ان يكون عمومه لوقوعه
لنوع آخر مباين لها فلم يكن مقولا عليها في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة فلم يكن
جنسا لها ويجب ان ينبهما لما مر آنفا وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي لجنسهما
يعني ان كلا من الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون منطقيا وقد يكون عقليا
فان مفهوم الجنس جنس منطقي ومعروضه كالحيوان مثلا جنس طبيعي والمركب منهما
جنس عقلي ومفهوم الفصل فصل منطقي ومعروضه كالناطق مثلا فصل طبيعي والمر
(كب)
منهما فصل عقلي كما ان جنسهما اي جنس الجنس والفصل اعني مفهوم الكلي كلي
منطقي ومعروضه كلي طبيعي والمركب منهما كلي عقلي على ما مر وقد يقال معناه ان مفهوم
الكلي جنس لمفهوم الجنس والفصل بل هو جنس لمفهومات الكليات الخمس فيعرض له
الكلية بالقياس اليها فهناك معروض هو مفهوم الكلي مطلقا ويسمى كليا وعارض
هو مفهوم الكلي العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات ويسمى كليا
منطقيا ومركب من المعروض والعارض ويسمى كليا عقليا لمفهوم الكلي من حيث
هو في هذا الاعتبار بمنزلة طبيعة من الطبائع كالحيوان مثلا ويتصف بالكلية و
والجنسية بالنسبة الى مفهومي الجنس والفصل وسائر مفهومات الكليات لكن على هذا
التفسير لا يحسن المطابقة بين المثال والممثل ومنها عوال وسوافل ومتوسطات
فقد يكون لماهية واحدة اجناس متعددة فاعمها يسمى جنسا عاليا واخصها يسمى

جنسا سافلا وما هو اعم من بعض واخص من بعض يسمى جنسا متوسطا وفصل
كل جنس يكون في مرتبته يعني فصل الجنس العالي يسمى فصلا عاليا وفصل الجنس
السافل يسمى سافلا وفصل الجنس المتوسط يسمى فصلا متوسطا واما الفصل
على راى المصنف فلا يكون للماهية الواحدة الا واحدا وسيجي بيان ذلك عن قريب
فانقسام الي المفرد والمتعدد لا يكون الا للجنس دون الفصل ولذا قال المصنف
ومن الجنس ما هو مفرد وهو لا جنس فوقه ولا تحته ومنه ما هو غير مفرد وبما
ذكرنا من معنى العالي والسافل يندفع ما قيل من ان المعتبر في العلو والسفل
هو ان يكون الاعلى جزءا من ماهية الاسفل اذ لو اكتفي بمجرد العموم لما تحققت اجناس
عالية لان المفهومات العامة كالموجود والشي اعم منها وليس الاعلى من الفصول
المذكورة جزءا من ماهية الاسفل منها كما لا يخفى فالاقرب ان الصواب ان يقال
يجوز تركب فصل النوع الاخير من جنس وفصل وتركب هذا الفصل من جنس و
وهكذا الي ان ينتهي الي فصل لا فصل له فيكون هذا الفصل الذي انتهى اليه سلسلة
الفصول هو العالي وفصل النوع الاخير هو السافل وما بينهما هو المتوسط
واما الفصل المفرد فهو فصل بسيط ليس جزء الفصل آخر مع انه مردود بما قد
صرحوا به من ان جنس الفصل خارج عنه وحققناه في موضعه وسنشير اليه وهما
اضافيان وقد يجتمع مع التقابل يعني ان كلا من الجنس والفصل لا بد وان يعتبر بالقياس
الي شي فان الجنس انما هو جنس بالقياس الي نوعه وكذا الفصل ومفهوماهما
متقابلان لان الجنس ما يكون مقولا في جواب ما هو والفصل ما لا يكون مقولا
في جواب ما هو لكن مع تقابلهما قد يجتمعان في شي واحد لكن لا بالاضافة
الي شي واحد فان الجنس لشي لا يكون فصلا له بل بالاضافة الي شيين و
وذلك كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الي الحيوان جنس بالنسبة الي السميع

والبصير ولا يمكن اجتماع الجنس بالنسبة الي الفصل بان يكون الجنس جنسا بالنسبة
الي الفصل بان يكون الجنس جنسا بالنسبة الي الفصل كما هو جنس بالنسبة الي النوع و
والا لكان مقولا على الفصل فلا يكون الفصل محصلا له بل نقول لو كان الجنس او شي
من اجزائه داخلا في الفصل لم يكن المجموع فصلا في الحقيقة بل الجزء الآخر وايضا لزم
اعتبار جزء واحد في الماهية مرتين وهو باطل قطعا بل نقول جنس الفصل مما لا يعقل
اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين الماهية ونوعها لاختصاص الاشتراك وجنسه فان
كان تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا من
تمام المشترك كان فصلا لجنسها كما تقرر ولا شي من الجنس واجزائه بداخل في الفصل
على ما بين واذا نسبا يعني الجنس والفصل الي ما يضافان اليه يعني النوع كان
الجنس اعم مطلقا من النوع والفصل مساويا للنوع اعترض عليه بان هذا الحكم عام
يتناول الاجناس كلها وتشكك نادر بعيد اذ لا بد من كونها مشتركة بين ما اضيف
اليه بالجنسية وبين غيره واما الحكم بكون الفصل مساويا لما هو فصل له مختص
بالفصل القريب فان الفصل القريب بالقياس الي ما هو فصل قريب له لا بد ان يكون
مساويا له لانه ذاتي له يميزه عن جميع ما عداه فلا يكون اعم منه مطلقا ولا من وجه
والا لم يميزه عن جميع ما عداه ولا اخص منه مطلقا والا لم يكن ذاتيا له واما الفصل
البعيدة فانها تكون اعم مطلقا مما هي فصول بعيدة له ولا يجوز ذلك لا
لانها مميزة له عن بعض ما عداه وعمومها الاثباتي ذلك وعكس الجواب بان المص
اعتبر في الفصل التميز عن جميع المشاركات والفصل البعيد للماهية هو بالحقيقة
فصل لما هو فصل قريب له من اجناسها لكونه مميزا له عن جميع المشاركات وانما يقال
له فصل للماهية باعتبار انه فصل جنسها وبهذا الجواب يندفع الاعتراض المذكور
على ما نقلنا من ترجيح الاشارات فيما سبق والمتخص من الامور الاعتبارية

مثل الانسان لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه واما زيد مثلا فيمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه حتى لا تفهم منه

الماهية النوعية من حيث هي هي تمنع بتصورها عن مانع من وقوع الشركة بل يمكن ان
للعقل فرض اشتراكها بحملها على كثيرين والتشخص بنفسه يمنع نفس تصوره مانع من الشركة
فاذن لا بد في التشخص من امر زايد على الماهية هو التشخص وهو امر اعتباري لا
وجود له في الخارج بوجهين الاول انه لو كان موجودا في الخارج لكان له تشخص
وينتقل الكلام اليه ويتسلسل والجواب انا لا نسلم انه لو كان موجودا لكان له تشخص وانما
يلزم ذلك لو كان له ماهية كلية يشاركه فيها شيء آخر وهو ممنوع بل هو متميز عما عداه بذاته
لا بتشخص زايد على ذاته ومشاركته لساير التشخصات انما هو في مفهوم التشخص وهو عرضي
بالنسبة اليها وما قال من ان كل موجود له ماهية كلية في العقل وان امتنع تعدد
افرادها بحسب الخارج ممنوع فان الواجب موجود خارجي وليس له ماهية نوعية يعرض
لها التشخص بل تشخصه عين ذاته كما هو المشهور عندهم الثاني انه لو وجد في الخارج
لتوقف عروضه لحصة هذا الشخص من النوع دون الحصة الاخرى منه على وجودها
وتميزها فان كان تميزها بهذا التشخص دار وان كان بتشخص آخر تسلسل والجواب
ان عروضه لا يتوقف على تميز سابق ليلزم المحال وحاصله ان ذلك دور معية
فان الماهية اذا وجدت وجدت متميزة بما عرض لها من التشخص وذلك كحصص الا
الانواع من الجنس يتمايز بالفصل ولا يتوقف اختصاص كل فصل بحصة على تميزها
سابق لا يقال وجود المعروض متقدم على وجود العارض بالضرورة فكذا
تميزه لكنه مقارن للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول وحصص الانواع
فان التمايز هناك عقلي لا خارجي لانا نقول تقدم المعروض انما هو بالذات
دون الزمان وهو لا يستلزم تقدمها معا لا بالزمان وهو ظ ولا بالذات لجواز
ان يكون الشيء محتاجا اليه فلا يكون مقارنه كذلك احتج المخالف اي القايل
بكون التشخص موجودا في الخارج بوجوه الاول انه جزء الشخص الموجود في الخارج

بعد قول الكاتبي في حكمة العين

في الخارج موجود فهو بالضرورة والجواب انه ان اريد بالتشخص معروض التشخص فظ
ان التشخص عارض له جزء منه وان اريد المجموع المركب منهما فلا نسلم انه موجود فانه من
يمنع كون التشخص موجودا كيف يسلم انه مع معروض موجود بل الموجود عنده هو
المعروض وحده ورد فيه صاحب المواقف بان المراد بالتشخص الذي ادعينا وجوده
هو مثل زيد ولا ريبة للعاقل في وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان لوجوده قطعا
والا يصدق على عمرو وانه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو انسان مع شيء آخر
يسمى التشخص فذلك الشيء الآخر جزء زيد فيكون موجودا الثاني ان نسبة الماهية
الى التشخصات كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس امر مبهم في العقل يحتمل ماهيات
متعددة ولا يتعين لشيء منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا ووجودا
وجعلا في الخارج ولا يتمايزان الا في الذهن كذلك الماهية النوعية يحتمل هويات
متعددة لا يتعين لشيء منها الا بتشخص منها ينضم اليها وهما متحدان في الخارج
ذاتا وجعلا ووجودا ويتمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج موجود غير
الماهية الانسانية مثلا وموجود آخر هو التشخص حتى يتركب منهما فرد منها والا لم
يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد هو الهوية الشخصية
الا ان العقل يفصلها الى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس
والفصل وفيه نظر لما سبق من ان الجنس جزء العقلي للموجود في الخارج لا يجب ان
يكون موجودا في الخارج فلو سلم فذلك الشيء هو ما يختص من الكم والكيف والاين
ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات
وهم لا يسمونها التشخص بل اسباب التشخص الثالث ان الطبيعة النوعية كالانسان
مثلا لا يتكثر بنفسها لما سبق من ان الماهية من حيث هي لا تقتضي الوحدة ولا الكثرة
وانما يتكثر بما ينضاف اليها من التشخص وهو موجود والا لم يكن التكثر بحسب الخارج

الخارج بل بمحض اعتبار العقل الثالث ان التشخص لو كان عدميا لما كان متعينا
في نفسه اذ لا هوية للمعدوم فلم يكن متعينا لغيره ضرورة ان ما لا يتوقف له لا يصلح
سببا لتميز الشيء عما عداه بحسب الخارج والجواب عنهما ان ما ينضاف الى الطبيعة
ويصيرها ونكرها هي العوارض المشخصة ولا نزاع في وجودها على ما سبق لا التشخص
ولو سلم فان الموجودات الخارجية يجوز اتصافها بالعدمية وتكثرها بتلك
الصفات وامتيازها بها عما ليست متصفة بها كالاعمى الذي يتميز بالعمى
عمن ليس باعمى الرابع ان التشخص لو كان عدميا وليس عدما مطلقا لكان عدما
للاتشخص او للتشخص اذ لا مخرج عن النقيضين وذلك التشخص اما عدمي او ثبوتي
وعلى التقادير يلزم كونه ثبوتيا ووجوديا اما على الاولين فلان نقيض
العدمي وجودي واما على الثالث فلان حكم الامثال واحد والجواب انا
لا نم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر ما بل يكون معدوما في الخارج على ما
ادعينا من انه اعتباري ولو سلم فلا نم ان نقيض العدمي وجودي كالامتناع
واللاامتناع ولو سلم فان اريد بالتشخص واللاتشخص مفهوماتهما فلا حصر
لجواز ان يكون التشخص عدما لمفهوم آخر وان اريد ما صدق عليه فلا نم ان كل
ما صدق عليه اللاتشخص فهو عدمي ليكون نقيضه ثبوتيا وكيف واللاتشخص
صادق على جميع الحقائق ولو سلم فلا نم ان افراد التشخص لا يجوز ان يكون تخالف
متشاركة في عارض هو مفهوم التشخص الخامس ان التشخص لو كان عدميا
لكان عدما لما ينافيه ضرورة كالاطلاق والكلية والعموم وما يجري
مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق او لما يساويه كالكلية والعموم وبا
وبالجملة لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق كان التشخص مشتركا بين افراد الماهية
كعدم الاطلاق لان التقدير انه عدم لامر لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق وعدم

وعدم الاطلاق متحقق في جميع افراد الماهية فكذا التشخص فلا يكون مميزا فلا يكون
تشخصا وان لم يكن التشخص عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عدمه عن عدم
الاطلاق لزم جواز الانفكاك بين عدم الاطلاق وبين ذلك العدم الذي هو
التشخص وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون التشخص فيلزم كون الشيء لا
مطلقا ولا معينا وفيه رفع للنقيضين واما بان يتحقق التشخص بدون عدم الا
الاطلاق فيلزم كون الشيء مطلقا ومعينا وفيه جمع للنقيضين والجواب ما سبق
من انا لا نم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر ولو سلم نقول ان اريد بالتشخص الذي
عدم الاطلاق مطلق التشخص فلا نم امتناع اشتراكه بين افراد الماهية كعدم الاطلاق
وانما يمتنع لو لم يكن غاير التشخصات الخاصة المعروضة لمطلق التشخص وان اريد
به التشخص الخاص فنختار انه ليس عدما للاطلاق ولا لما ينفك عدمه عن عدم الاطلاق
بل لامر يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك التشخص وهو لا يستلزم الا
الا كون الشيء لا مطلقا ولا معينا بذلك التشخص ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون
متشخصا بتشخص آخر ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان يقال لو كان للماهية
تشخص مشارك غيره من التشخص في مفهوم التشخص فلا بد ان يمتاز عنه بتشخص
آخر وينقل الكلام الكلام اليه حتى اجاب بقوله فاذا نظر اليه من حيث هو امر عقلي
وجد مشاركا لغيره من التشخصات فيه ولا تسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار و
ونحن قد استوفينا الكلام في امثال ذلك على وجه لا مزيد عليه فلا نعيده وقد يجاب
بما سبق ان التشخص يتميز عما عداه بذاته لا بتشخص زائد على ذاته حتى يلزم التسلسل وا
واشتراكه مع سائر التشخصات في مفهوم التشخص اشتراك في امر عرضي واما ما به
التشخص فقد يكون نفس الماهية فلا يتكثر وقد يستند الى المادة المتشخصة بالا
بالاعراض الخاصة الحالة فيها قال الحكماء الماهية قد يكون متشخصة بنفسها ممتنعة

في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تع فلو سلم فهناك تعدد اصلا ولا
لا يكون متشخصة بنفسها بل يتشخص بغاير بعضها وح قد يستند تشخصها الى الماهية
بنفسها او بلوازمها فينحصر نوعها في شخصها والا لزم تخلف المعلول عن علته
لتحقق الماهية في كل فرد مع عدم تشخص الفرد الآخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ا
ان يكون امرا منفصلا عن الشخص لان نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء
ولا حالا فيه لان الحال في الشخص لافتقاره اليه يكون متاخرا عنه ولكونه علة
لتشخصه المتقدم عليه لكونه مقوما له على ما مر من ان نسبته الى الشخص نسبة الفصل
الى النوع يكون متقدما عليه وهو محال فيتعين ان يكون محلا وهو المادة وقد
مر تقريرها في بحث ان كل حادث مسبوق بمادة والاستناد الى المادة اعم من
ان بنفسها او بواسطة ما فيها فلا يرد ما قيل من ان غير المنفصل لا ينحصر فيما يكون
حالا في الشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا في محله قيل لو كان تكثر اشخاص
الماهية بسبب تكثر موادها لكان تكثر المواد المتكثرة المتماثلة بسبب مواد اخر
فيلزم التسلسل او كان نوع كل مادة منحصرا في شخصها فلم يتعدد افرادها فكيف
يتعدد افراد ما يحل فيها واجيب بان تكثر المادة معللا باعراض يحلها لاستعداد
متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق وهذه الا
الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز عندهم
وقال صاحب المواقف هذا الجواب لا يجدي نفعا لانهم لما جوزوا تشخص
المادة بما حل فيها الآن يرجع ما ذكروه هو ان علة تشخص المادة امور حالة فيها
سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص آخر معللا بامور اخرى متقدمة على التشخص
الاخرى وهكذا الى غير النهاية اجد لنا ان نقول فلم لا يجوز تشخص الماهيات
بصفاتها العارضة لها على سبيل التعاقب الى ما لا يتناهى فلا حاجة الى

فلا حاجة في تعدد افراد الماهية النوعية الى المادة **اقول** ان كلام الحكماء في
هذا المقام مبني على ما زعموا من ان تعاقب الاستعدادات المتسلسلة الى غير النهاية
انما يكون في المادة على ما سبق في بحث ان كل حادث مسبوق بمادة فلو تم هذا تم ذلك
بلا شبهة ولا يرد عليه الاعتراضات الواردة هناك مثل ان يقال لا نم ان الامر المنفصل
نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء فان فواعل وجودات الممكنات ليست
محالا لها فيها مع ان لكل فاعل نسبة خاصة الى منفعله ولو سلم فلا نم ان المحل هو المادة
لم لا يجوز ان يكون جوهرا غير جسماني ولا يمكنهم تعميم المادة بحيث يتناول المجردات
لانهم زعموا على هذه القاعدة ان افراد العقول انواع منحصرة في اشخاصها قالوا
لان علة تشخصها ليست المادة لانها مجردة فهي اما الماهية نفسها او ما يلزمها
فيلزم الانحصار وقالوا ان النفوس الانسانية انما تعددت وان لم يكن مادية
لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي في حكم الماديات فيتعدد بحسب تعدد
المادة التي يتعلق بها ولا يحصل التشخص بانضمام كلي الى كلي مسالة فان التقييد
بين المفهومات في اي مرتبة كان لا يقتضي ان لا يمكن للعقل فرض الاشتراك بين
كثيرين نعم يجوز ان يفيد التقييد امرا لا يصدق في الخارج الا على شخص واحد ويحكم
ح في تشخص خارجي لكن يكون له افراد ذهنية واعترض بانه اذا جاز في العامين
ان يرتفع عمومهما بتقييد احدهما بالآخر ويختص بنوع واحد كما في الخاصة المركبة
فلم لا يجوز تقييد الكلي بالكلي في بعض الصور والمراتب مؤديا الى امتناع فرض الا
الاشتراك فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون ما ينضم الى الكلي ويقيده بالجزئية
جزئيا له ولا يعادله في مفهوم كلي يفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا وهكذا فيلزم عند
تعقل تشخص ان يتعقل مفهومات غير متناهية قلنا لا نم ان كل جزئي له مفهوم كلي
يفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا بل قد يكون ممتنعا في نفسه عن فرض الاشتراك

والتشخص من هذا القبيل فان التشخص كزيد مثلاً يمنع العقل الى ماهية كلية وتشخص
فان التشخص متميز عما عداه بذاته ولا اشتراك له بما سواه الا في مفهومات عرضية
والاشتراك في العرضيات مع الامتياز بالذات لا يحوج الى تشخص آخر هذا ولم يظهر
بعد فائدة تقييد الكلي بالعقلي والتميز يغاير التشخص لان التشخص للشيء انما هو في
نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى المشارك ولانه لا يجوز ان يتشخص كل من الشيئين
بذات الآخر لما عرفت من ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد التشخص ويجوز امتياز كل من
من الشيئين بالآخر كما في الطاير الولود والتشخص المندرج تحت غيره متميز يعني ان
ان بين التميز والتشخص عموما من وجه فان التشخص يتحقق بدون التميز في التشخص
اذا لم يعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات والتميز بدون التشخص في الكلي
الذي يكون جزئيا اضافيا فقوله والكلي قد يكون اضافيا معناه ان الكلي قد يكون
جزئيا على ما يوجد في بعض النسخ ويجتمعان في التشخص اذا اعتبر مشاركته مع غيره في
مفهوم من المفهومات ولا يخفى على المتامل ان عدم اعتبار مشاركة التشخص
مع غيره في مفهوم من المفهومات لا يستلزم ان لا يكون متميزا في نفسه عن مشاركاته
في المفهومات العالية كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار غيره فلا يثبت بذلك تشخص
بلا تميز فالصواب ان يقال التميز اعم مطلقا من التشخص لان كل متشخص متميز
ولا عكس كليا والتشخص يغاير الوحدة فان مفهوم الانسان مثلاً اذا اعتبر
من حيث هو غير مقيد بالوجود وشيء من العوارض ولا بعدمه اعني اذا اعتبر من حيث
هو كلي طبيعي صدق عليه انه واحد ولم يصدق عليه انه متشخص فلا يكون التشخص
عين الوحدة بل كل متشخص يصدق عليه انه واحد ولا عكس كليا وهي اي الوحدة
تساوق الوجود لصدقه اي صدق الوجود على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة
فان الموصوف بالكثرة اذا لوحظ اتصافه بها يصدق عليه انه موجود ولا يصدق عليه

عليه بتلك الملاحظة انه واحد نعم ان الوحدة اذا لوحظ من حيث جملته صدق عليه
انه واحد وايضا لو كان الوحدة نفس الوجود لكان الوحدة الشخصية نفس الوجود
الشخصي ولزم ان يكون التفريق الواقع في الجسم البسيط الواحد اعداما لذلك الجسم المتفرق
بالكلية وايجادا لجسمين آخرين من كتم العدم اذ بالتفريق تبطل الوحدة المخصوصة
فيبطل الوجود المخصوص وانما قلنا ان كون التفريق اعداما بالكلية باطل والجزم مكابر
لمقتضى عقله لا يخاطب ولا يناظر وقد ينبه على ذلك بان التفريق لو كان اعداما للجسم
بالكلية وايجادا لجسمين آخرين من كتم العدم لكان نسبة المياه التي جعلت من الجرة
في الكيزان اي الماء الذي كان في الجرة كنسبة ساير الاشخاص من مياه لم تكن في الجرة
وليس كذلك بالضرورة فان البله والصبيان لم يمارسوا الكسب والبرهان اذا قيل
لهم ما فعلتم بالماء الذي كان في الجرة يقولون حفظناه فقد جعلناه في الكيزان
بخلاف ما اذا اصبوا ماء الجرة واخذوا في الكيزان من ماء البركة فانهم لا يقولون
على هذا التقدير ان ماء الجرة محفوظ في الكيزان وللحكماء لما ذهبوا الى ان الصورة
الجسمية يتعدم بالتفريق اثبتوا الهيولى لئلا يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية وهذا
الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست عين التشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا فرق
زالت وحدته دون هويته الشخصية وتساوق اي يساوق الوحدة الوجود فان
كل ما هو باعتبار يكون موجودا باعتبار وكل ما هو موجود باعتبار يكون
واحدا باعتبار ولا يمكن تعريفها اي تعريف الوحدة الا باعتبار اللفظ لكونها
بديهي التصور وهما اي الوحدة والكثرة عند العقل والخيال يتعاكسان لكون كل منهما
اعرف بالاقسام يعني ان الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند
الخيال من الوحدة فان الوحدة والكثرة من حيث هما امران كليان والكليات
لا يدركها الا العقل وليس شان الخيال ادراكها وانما صحنا الكثرة من حيث

هو حاصل في محسوس فالوحدة ايضا ماخوذة كذلك لا يدركها العقل بل قوة جسمانية
سميت خيالا او وهما فتخصيص احدهما بالاعرفية عند العقل والاخر بالاعرفية
عند الخيال لا وجه له واجيب بان المدرك للكليات والجزئيات في الانسان
هو العقل اي النفس الناطقة كما هو المشهور لكنها يدرك الكليات بذاتها
اي يرتسم صور الكليات في ذاتها ويدرك الكليات في ذاتها ويدرك الجزئيات
بالالاتها اي يرتسم صورها في الاتها فالمدرك للجميع ليس الا اياها ثم ان الصور الكلية
المرتسمة في ذات النفس منتزعة من صور جزئياتها المرتسمة في الالات فان النفس
يدرك اولا بالاتها جزئيات متكثرة مرتسمة صورها في تلك الالات ثم ينتزع
بحذف مشخصاتها صورة واحدة كلية يرتسم في ذاتها وكل واحد من الكليات
المرتسمة في ذات النفس معروض للوحدة وجزئياتها المنتزع هو منها المرتسمة في
الخيال او في غيره معروضة للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها
واعرف عندها نظرا الى ذاتها من المرتسم في الاتها وان المرتسم في الاتها اقرب منها
واعرف عندها نظرا الى ذاتها ماخوذة مع تلك الالات فظهر ان معروض الوحدة
اعرف عند العقل في نفسه معروض الكثرة وان معروض الكثرة اعرف عند العقل باعتبار
الالة من معروض الوحدة فكذا حال القياس الى عارضيهما اعني الوحدة والكثرة
الكليتين لانهما عارضتان لمعروضيهما هناك اي في العقل والالة فالعقل اذا
اخذ وحده كان ادراكها لما هو عارض للمرتسم فيه اقرب من ادراكه لما هو عارض
للمرتسم في الالة واذا اعتبر مع الالة كان الامر بالعكس وان كان هذان الادراكان
للعقل بنفسه اقول فيه نظر لانه قد يرتسم في النفس صور كلية كثيرة ينتزع
كل منها من جزئيات كثيرة كما ان الجزئيات المرتسمة في الالة معروضة للكثرة
كذلك الكليات المرتسمة في النفس معروضة للكثرة ايضا وكما ان كل واحد

واحد من تلك الكليات المرتسمة في النفس معروض للوحدة كذلك كل من الجزئيات
المرتسمة في الخيال معروض للوحدة ايضا فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض
لما ارتسم في النفس والكثرة لما ارتسم في الخيال وليست الوحدة امرا عينيا لما سبق
من لزوم التسلسل بل هي من ثواني المعقولات وكذا الكثرة لعدم ايضا من الامور
الاعتبارية بل هي من المعقولات الثانية لانها ملتئمة من الوحدات وليس ماهيتها
الا الوحدات المجتمعة اقول في كونها من المعقولات الثانية نظر لانها عبارة
عن عوارض الوجود الذهني على ما سبق وهما يعرضان للموجودات في الخارج و
وتقابلهما للاضافة العلية والمعلولية فان الوحدة علة مقومة للكثرة والكثرة معلول
متقومة و المكيالية و المكيلية فان الوحدة مكيال للكثرة لان الوحدة يفنيها اذا
حذفت منها مرة بعد اخرى وهو معنى الكيل والكثرة مكيلة بها والعلية والمعلولية
متضايفان بالذات وكذا المكيالية والمكيلية فمعروضهما اعني الوحدة والكثرة
متضايفان بالعرض لا لتقابل جوهري بينهما قالوا ليس بين الوحدة والكثرة
تقابل بالذات لوجهين ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص
وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لان طريان الوحدة على موضوع الوحدة
الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث منها شيء واحد فنقول ان
كانت الاشياء المتعددة باقية باعيانها وقد تركب منها شيء واحد فالكثرة باقية
في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء للمركب والوحدة عارضة
للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع وان زالت تلك الاشياء التي كانت
معروضة للكثرة وحصل شيء آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايضا
لان موضوع الكثرة هو ذلك الزائد ومعروض الوحدة هو هذا الحادث وقس على
ذلك طريان الكثرة على موضوع الكثرة الوحدة اقول الجواب النقض بانه

لو تم هذا الدليل لدل على ان لا تقابل بين الوحدة واللاوحدة وكذا بين الكثرة واللاكثرة
وفساده ظ والحل ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص بل قد صرحوا
بانه قد يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور لزيد او بالنوع كالرجولية والمرأتية للانسان
او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او بامر اعم كالخيرية والشرية للشيء كيف ويلزم
ان يكون مثل الانسانية والحيوانية والفرسية والجنسية وغير ذلك مما يزول بزوالها
التشخص غير متقابلة لسلوبها اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موضوعا لهما فان
فان قيل معنى قولهم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص انه
يجب ان يكونا بحيث اذا لاحظهما العقل وقاسهما الى موضوع واحد شخصي جوز تجرده
ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة
لكن ربما امتنع ثبوت احدهما له بسبب تعين الاخر فيه من خارج والحاصل انه يجب
ان يكون الفرض ممكنا للعقل وان كان المفروض محالا وفيمنا هذا فرض
ثبوت الكثرة للواحد الشخصي محال لكن المفروض وليس هذا الا مثل فرض كون الجزء
كليا وهم صرحوا بانه فرض محال بالوصفية اقول هذا دليل آخر برأسه لا تعلق
له بما ذكره من الدليل ومع ذلك نقول لكل موجود وحدة ما وتشخص لانهما في وزان
الوجود وكل موجود واحد بالتشخص يمكن للعقل ان يفرضه كثيرا لكن لا من الجهة
التي بها واحد حتى يكون الفرض او المفروض محالا ويمكن ايضا ان يفرض زوال
تلك الكثرة عنه فليس هناك الفرض محالا ولا المفروض ولو سلم ان موضوع
المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص نقول ولكن ان كانت الاشياء
المتعددة باقية باعيانها فالكثرة باقية ان اردت به ان تلك الاشياء باقية
بتعددها على ما ينبئ عنه لفظ باعيانها فنختار انه غير باقية بتعددها ولم يزل
فان زوال الكثرة عن شيء لا يقتضي زوال وجوده والا لكان جميع المياه الذي

الذي في كيزان متعددة في كوز واحد اعداما لها وايجادا لماء آخر من كتم العدم
والضرورة تقتضي بطلانه وان اردت بقاها باقية بتشخصها فنمنع الملازمة ونقول
تلك الاشياء باقية بتشخصها وزالت عنها الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقة والحاصل
ان الوحدة والكثرة ليستا من المشخصات فلا يزول بزوال احدهما وطريان الآخر
وجود موضوعهما والا لكان الماء الواحد في اواني متعددة اعداما لماء واحد
وايجادا لمياه وكذا كان جميع المياه المتعددة في اناء واحد اعداما لمياه وايجادا
لماء والضرورة تقتضي بطلانهما على ما مر مرارا فان قيل المياه اذا كانت في
اوان فهناك صور جسمية مفروضة للكثرة كل واحد منها امر متصل في حد ذاته
فاذا اجتمعت في اناء واحد زالت تلك الصور باسرها وحصل صورة واحدة متصل
في حد ذاتها لا مفصل فيها اصلا كما تقرر عندهم فمحل الكثرة تلك الصور وقد زالت
ومحل الكثرة هي الصورة الحادثة فان الحادث في المحل قطعا ومحل الوحدة موجود
في الحال معدوم في الماضي ومحل الكثرة معدوم في الحال موجود في الماضي وقس على
ذلك ما اذا كان ماء في اناء واحد ثم فرق في اوان متعددة فان معروض الكثرة
الطارية هو الامور المتصلة الحادثة بالتفريق ومعروض الوحدة هو ذلك المتصل
الذي قد زال اقول هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى والصورة وعدم تمام
حجج على اثباتهما ومنهم النص على ما يجيء انما يدل على ان الصورة الجسمية الواحدة
بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما لم لا يجوز ان يكون موضوعهما هيولى
الماء الباقية بعينها في الحالين وقد اتصف في احديهما بالكثرة وفي الاخرى بالوحدة
وكذا الحال في اتحادهما محالة فان قيل الهيولى ليست واحدة في حد ذاتها و
لا كثيرة ضرورة ان المتصف في حد ذاته باحدهما لا يمكن ان يتصف في حد
ذاته بالاخرى بل انما يتصف بهما بالعرض وعلى سبيل التبع للصورة الحالة

فيهما على طريقة وصف الشيء بما هو وصف لمجاوره كما يوصف الساكن في السفينة با
بالحركة على سبيل التبع للسفينة فالموصوف الحقيقي الذي حل فيه الوحدة والكثرة هو
هو الصورة لا الهيولى اقول هي شبهة منشاها الاشتراك اللفظي فان اتصاف
شيء بامر في حد ذاته يطلق على معنيين احدهما في مقابلة الاتصاف بالعرض و
معناه ان يكون ذلك الشيء في نفسه موصوفا بهذا الامر لا ان يكون الموصوف
الحقيقي شيء اخر له تعلق بذلك الشيء فيوصف ذلك الشيء بما هو وصف لمتعلقه كما
يقال السفينة في حد ذاته موصوفة بالحركة وساكنها موصوف بها بالعرض و
وثانيهما ان يكون الاتصاف مقتضى ذات الموصوف كما يقال الاربعة في حد
ذاتها زوج وح فقوله الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة ان اراد به المعنى
الاول فذلك ممنوع قوله المصنف في حد ذاته باحدهما لا يمكن اتصافه بالاخرى
قلنا م فان السفينة قد يكون موصوفة في حد ذاتها بالحركة وقد يكون موصوفة
في حد ذاتها بالسكون وان اراد المعنى الثاني فم لكن لا يقتضي ذلك ان لا يكون الموصوف
الحقيقي للوحدة والكثرة هو الهيولى فان ذات السفينة لا تقتضي الاتصاف بالحركة
ولا الاتصاف بالسكون ومع ذلك يكون موصوفا حقيقيا بكل منهما وثانيهما ان
الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شيء
يعبر عنها سوى الوحدتين واما الانقسام فلوازم لتلك الحقيقة خارج عنها وتعريف
الكثرة بحيث ينقسم تعريف رسمي لها لا تحديد وتصور كنه الكثرة انما هو بتصور
وحداتها فالوحدة مقومة للكثرة ومقوم الشيء يجامعه وجودا وتعقلا والمتقابلان
لا يمكن اجتماعهما وبما قررنا اندفع ما قيل من انه ان اريد ان ذات الكثرة متقومة
بذات الوحدة فم اذا تجانس الخارج فلو انهما اعتباران عقليان وانما بحسب
الذهن فلو ان تعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة وهو

وهو كون الشيء بحيث لا ينقسم بدون تعقل الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد ان
مفهوم الكثرة متقوم بمفهوم الوحدة بمعنى ان الكثير لابد ان يصدق على كل جزء منه
انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة مع الوحدات فم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين
الوحدة والكثرة العارضتين بل بين موضوعيهما ولا نزاع في ذلك الا بري انهم اتفقوا
على ان المتقابلين بالذات اذا اخذا مع الموضوع كالفرس واللافرس وكالبصير و
والاعمى وكالاب والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات وكيف اذا
اخذ نفس الموضوعين اقول ان المعنى بامتناع الاجتماع للمتقابلين ان لا يتصف
شيء واحد بهما اشتقاقا في زمان واحد من جهة واحدة على ما نص عليه الشيخ
في المقالة السابعة من الفن الثاني من منطق الشفاء لا ان لا يكون موجودين
معا والاجتماع الذي للشيء مع مقومه ان يكونا موجودين معا لا ان يتصف شيء
واحد بهما اشتقاقا فم اقول ان الوحدة والكثرة متقابلان بالذات تقابل
التضاد اما انهما متقابلان فلانا اذا نظرنا الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون
احدهما علة للاخر او مكيالا له جزمنا بان الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد
من جهة واحدة واحدا وكثيرا ايضا واما انه بالتضاد فلانه ليس بالتضايف
لان المتضايفين يجب ان يكونا متكافئين لا تقدم لاحدهما على الاخر وجودا
ولا تعقلا لكونها مقومة للكثرة يجب تقدمها وجودا وتعقلا وايضا يمكن
تعقل الوحدة بدون تعقل الكثرة فان المتقابلان الاخران اعني تقابل السلب
والايجاب وتقابل العدم والملكة فلان احد المتقابلين فيهما يكون عدما
للمقابل الاخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة لا يكون هي عدما للكثرة لامتناع
تقوم الشيء بنفسه بعدمه ولا الكثرة عدما لامتناع تقوم الشيء بعدمه وما يقال
من ان الضد لا يقوم الضد مجرد دعوى لا دليل عليه سوى ان الضد لا يجامع

الضد والمقوم بجامع ما يقومه وقد عرفت فساده مع ان الواقع خلافه الا يرى ان
السلمة ضد لكل من السواد والبياض مع انهما يقومانها ثم موضوعها اي معروض الوحدة
والكثرة قد يكون واحدا كذلك اي لمعروض الوحدة والكثرة جهتان بالضرورة لا
لامتناع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا كافراد الانسان
مثلا فانها كثيرة من حيث ذواتها وواحدة من انها انسان فجهة الوحدة والتي
تقوم جهة الكثرة اي لم يكن ذاتية لها بمعنى ما ليس بخارج عنها ولم توضع لها اي لم
يكن خارجة محمولة عليها وذلك بان يكون خارجة غير محمولة عليها كما في وحدة
نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة من حيث التدبير فان المدبر و
هو جهة الوحدة بين المنتسبين ليس مقوما ولا عارضا لهما لانه غير محمول
عليهما اذ المدبر هو النفس والملك لا نسبتهما فالوحدة عرضية لان اتصاف
جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات فان [نصا] اي
النسبتين في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض وبتبعية
اتصاف النفس والملك بالوحدة من حيث التدبير على طريقة وصف الشيء بوصف ما
هو متعلق به وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كما في وحدة القطن والثلج
من حيث البياض فان القطن والثلج كثيران بالذات وهما واحد من حيث انهما ابيض
فالابيض جهة الوحدة وهو عارض لذاتي القطن والثلج اللذين هما جهة الكثرة
وكما في وحدة الكاتب والضاحك من حيث انهما انسان فان الانسان وهو
جهة الوحدة بينهما عارض لهما بالمعنى المذكور اعني الخارج المحمول كانت جهة
الكثرة موضوعات او محمولات عارضة لمحمول موضوع واحد هو جهة وحدة
تلك المحمولات او بالعكس اي معروضة لمحمول واحد هو جهة الوحدة لتلك الموضوعات
حقيقة فقوله عارضة لموضوع صفة لقوله محمولات وقوله او بالعكس عطف عليه

عليه على انه صفة لقوله موضوعات على طريق اللف والنشر من غير ترتيب وحاصل الكلام
ان جهة الكثرة في هذا القسم اعني فيما يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة ويسمى
الواحد بالعرض يقال يكون في صورة موضوعات لجهة وحدتها وفي بعض ا
الصور يكون محمولات لجهة وحدتها وهم يسمون الاول واحدا بالمحمول والثاني واحدا
بالموضوع وانما سمي بعضها بالموضوعية وبعضها بالمحمولية مع ان العارض
بالمعنى المذكور مع معروضه يكونان متصادقين يجوز ان يكون كل منهما موضوعا
للآخر وللآخر محمولا لان بعضها بالطبع موضوع كالقطن والثلج في المثال الاول
وبعضها بالطبع محمول كالكاتب والضاحك في المثال الثاني فهذا توجيه الكلام
موافقا لما اشتهر بينهم من تسمية الواحد بالعرض الى الواحد بالموضوع والى الواحد
بالمحمول وقيل معناه كانت هناك محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس اي
اي موضوعات معروضة لمحمول واحد والاول كالكاتب والضاحك العارضين
للانسان المعروض لهما فانهما اشتركا في ان كلا منهما محمول على الانسان والمحمولية
المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والتوجيه على هذا الوجه احسن من
ان يجعل جهة الاتحاد في المثال هو الانسان وفي المثال الثاني الابيض فان ا
الانسان لا يقال انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز اقول لعمري
ما يقول هذا القائل لم يقل المصنف كانت هناك سودا وبيضا او كانت هناك
حمرا وصفرا الى غير ذلك مما لا يتناهى مما يكون فيه جهة الوحدة عارضا ولم يعين
من بينهما هذان العارضان بالكون هناك ولم يعاد الى الكون هناك حتى قال لو
كانت موضوعات او محمولات بلفظ او وما توهم من ان الانسان لا يقال انه
عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز ليس بشيء لان العارض يطلق
في الاصطلاح حقيقة على ما هو محمول على الشيء وخارج عنه والانسان كذلك

بالنسبة الى الكاتب والضاحك كذلك فلو يجوز في اطلاق العارض على الانسان
بهذا المعنى المراد هنا وايضا فان القوم عدوا الاتحاد بالموضوع قسما والاتحاد
بالمحمول قسما اخر وهذا التوجيه يجعل الاتحاد في الموضوع راجعا في الحقيقة الى الا
الاتحاد بالمحمول وان قوسا اى كانت جهة الوحدة ذاتية لجهة الكثرة فوحدة
جنسية ان كانت جهة الوحدة جنسا لجهة الكثرة كوحدة الانسان والفرس من حيث
انهما حيوان او نوعية ان كانت نوعا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما انسان
او فصلية ان كانت فصلا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما ناطق وقد يتغاير
موضوعها لكن موضوع الكثرة لا يتصور معروضا للوحدة لان كل كثير فهو
واحد من جهة ما على ما سبق فالمقسم هو معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا
للكثرة فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير اي ما لا يكون له مفهوم سوى عدم
الانقسام واراد بالموضوع الذات يعني ان الذات الذي مفهومه مجرد عدم
الانقسام وحدة شخصية اي وحدة هي تشخص من اشخاص مفهوم الوحدة واحد
من حيث الذات كثير من حيث الافراد فهو غير حاصل في المقسم قيل الواحد بالشخص
الذي لا يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية لما ان لا يكون له مفهوم سوى فهو م
عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية فقوله موضوع مجرد عدم الانقسام اضافة
بيانية اي موضوع هو مجرد مفهوم عدم الانقسام اقول فيه نظر لان فهو م
عدم الانقسام لا يكون هو الوحدة الشخصية محال وايضا قوله انما ان لا يكون
له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية معناه ان الوحدة
الشخصية ذات مفهومه عدم الانقسام وقد فرع عليه كون اضافة الموضوع
بيانية وهو يقتضي ان يكون الوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام يقول مطلق
اي وحدة معبر عنها بقوله مطلق من غير ان يقال وحدة النقطة او المفارق

او مفارق الى غير ذلك ولا نقطة تشخصية ان كان له مفهوم زايد ذو وضع هكذا
وقعت العبارة في النسخ والصواب ان يقال وان كان ذا وضع ينبغي ان لم يكن مو
موضوع مجرد عدم الانقسام وذلك بان يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسا م
فهو نقطة ان كان ذا وضع او مفارق تشخصي ان لم يكن ذا وضع هذا ان لم يقبل مو
موضوع الوحدة القسمة والا اي وان قبل القسمة فهو مقدار تشخصي ان قبل القسمة
بالذات او جسم تشخصي ان لم يقبلها بالذات وهذا بناء على مذهب من نفي الهيولى فلا يرد
النقض بها لكن يرد النقض بما يحل في احدهما حلولا سريانيا بسيطا ان لم يقبل
الانقسام الى اجسام مختلفة الحقائق او مركب ان انقسم اليها وفي جعل الجسم المركب
من هذا القبيل نظر لان الكلام في معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة
والجسم المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وبعضها اي الاقسام
اولى من بعض بالوحدة يعني ان الوحدة مقولة بالتشكيك على ما تحته فان الواحد
بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وفي الواحد تفاو
بحسب مراتبه وكذا الواحد بالفصل يتفاوت بحسب مراتبه وفي الواحد بالشخص ما لا
ينقسم اولى بالوحدة مما ينقسم وكل ذلك اولى من الواحد بالعرض ثم الواحد بالوضع
الخاص اولى كالواحد بالعرض العام وكل ذلك اولى من الواحد بالوحدة الوضعية
وكذا الكثرة مقولة بالتشكيك لكونها في كل عدد اشد منها فيما دونه والمهوهو
لفظ مركب جعل اسما فعرف باللام والمراد به الحمل الايجابي بالمواطاة وعلى
هذا التحو اي على نحو الوحدة فكما ان بعض افراد الوحدة اولى من البعض بالوحدة
كذلك بعض افراد الحمل اولى من البعض بالحملية على ما سبق قيل معناه اي هو هو
وهو ان يكون للشيئين وحدة من وجه على نحو الوحدة في الانقسام المذكور
لكن انما لجهة الوحدة اما مقومة او عارضة فكذلك جهة هو هو لجميع اقسام

اقسام الوحدة يتحقق في اقسام هو هو لكن ينبغي ان يعتبر في هو هو الكثرة فانه
لا يتصور بدون اثنينية فلا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص و
واحد بخلاف الوحدة فانه يتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد "
اقول بان الهو هو اذا اريد به المعنى الذي ذكره يكون انقسامه الى الاقسام
المذكورة باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة فهو بالحقيقة انقسام للوحدة وكذلك
كل مفهوم آخر اعتبر فيه الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم آخر ينقسم هو باعتبار
انقسام هذا المفهوم الآخر بالعرض بخصوصيته هو هو يكون قليل الجدوى
وايضا هذا الكلام بعد ذكر الوحدة الشخصية واقسامها مع انها لا يتوقع في
هو هو غير ملايم والوحدة في الوصف العرضي والذاتي يتغاير اسماؤها بتغاير
المضاف اليه فالوحدة في النوع يسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة
وفي الكم مساواة وفي الوضع موازاة وفي الاضافة مناسبة وفي الاطراف مطابقة
والاتحاد هو اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئان فيصيران شيئا واحدا
بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماء في اناء واحد او الاجتماعية كما اذا
امتزج الماء والتراب فصار طينا او الكون والفساد كالماء والهواء صار
بالغليان هواء واحدا او الاستحالة كالجسم كان سوادا او بياضا فصار
اسوادا ابيضا بل واقع واما اتحاد الاثنين بان يصير شيء بعينه من غير ان
يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء شيئا آخر وان لم يكن شيء منهما موجودا كان
هناك فناء لهما وحدوث ثالث والكل خلاف المفروض واعترض بانا لا نم انهما
لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين
بوجود واحد ودفع بان هذا الوجود الواحد اما احد الوجودين
الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للآخر او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث

وحدوث واجيب عن هذا الوضع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين
الاولين صارا واحدا لا يقال يلزم ان يكون واحد بعينه حالا في محلين لانا نقول
انما يلزم ذلك ان لو لم يتحد ذاتاهما وكان هناك ذاتان وجدا بوجود واحد
وليس كذلك بل هما اتحدا ذاتا ووجودا اقول بوجه آخر انهما قبل الاتحاد ان
كان كل واحد منهما متشخصا بتشخص امتاز به عن الآخر فان بقي ذلك التشخص بعد الاتحاد
كانا اثنين لا واحدا اذ المفروض ان كل واحد متشخص امتاز به عن الآخر فهما متشخصان
متمايزان لا واحد وان لم يبق ذلك التشخص بعد الاتحاد فقد زال التشخص
مزدوجة زوال التشخص بزوال تشخصه فيكون هناك فناء لاحدهما وبقاء للآخر او فناء
لهما وحدوث ثالث ولا يمكن ان يقال على قياس ما مر في الوجود انهما بعد الاتحاد
متشخصان بتشخص هو نفس التشخصين الاولين لان كلا من التشخصين الاولين
كان مما امتاز به احد الاثنين عن الآخر وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن الآخر فلا
يكون هو نفسهما فالهو هو يستدعي جهتي تغاير واتحاد على ما سلف من ان الحمل
الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين من وجه والا لكان حمل الشيء على نفسه والوحدة
ليست بعدد لان العدد لكونه كما يقبل القسمة والوحدة لا تقبلها ومن جعلها عددا
اراد بالعدد ما يدخل تحت العد فالنزاع لفظي بل هو مبدأ للعدد المتقوم بها كالعشرة
يعني ان كل عدد متقوم بوحداته لا بما دونه من الاعداد فان الستة مثلا متقومة
بالوحدة ست مرات لا بثلثه فان تقومها بها ليس اولى من تقومها باربعة واثنين
ولا من تقومها بخمسة وواحد فان تقومت ببعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان
تقومت بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في
تقويمها فيستغني عما عداه فان قيل جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها
باعتبار العدد المشترك بين جميعها اذ لا مدخل في تقويمها لخصوصياتها قلنا

التقوم بالوحدات راجح باعتبار انه لازم على كل حال وايضا يمكن تصور كنه كل عدد
مع الغفلة عما دونه من الاعداد فان العشرة مثلا لو تصورت وحداتها من غير
شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة
بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها واذا اضيف اليها
مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد ثم يحصل انواع لا تتناهى بتزايد
واحد واحد فان الاثنين اذا اضيف اليه وحدة يحصل ثلثة وهي نوع اخر من الا
العدد واذا اضيف اليها وحدة اخرى يحصل اربعة هي ايضا نوع اخر وهكذا
كل نوع اذا زيد عليه وحدة يحصل نوع ولتتزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه
فلا ينتهي الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع اخر مختلفة الحقايق فهي انواع العدد
لاختلافها باللوازم كالصم والمنطقية والاولية والتركيب واختلاف اللوازم
يدل على اختلاف الملزومات وكل واحد منها اي من انواع العدد امر اعتباري
لتقومه بالوحدة التي هي امر اعتباري لما مر من الضابطة يحكم به اي بذلك النوع
من العدد العقل على الحقايق اذا انضم بعضها الى البعض في العقل انضماما بحسبه
اي بحسب ذلك النوع من العدد مثلا اذا انضم واحد وواحد يحكم العقل بالا
بالاثنين عليهما فاذا انضم اليهما واحد اخر يحكم العقل بالثلثة عليها والوحدة
قد يعرض لذاتها ومقابلها فانه يقال وحدة واحدة وعشرة واحدة فان كلا منهما
وجود ذهنا او خارجا فله وحدة ما ولو بالاعتبار لما سبق من ان الوحدة
مساوق الوجود دون الوحدات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار على ما عرف
في امثاله من الامور الاعتبارية وقد يعرض لها شركة فان وحدة زيد تشارك
وحدة عمرو في مطلق الوحدة فيختص اي يتميز كل منها عن الاخرى بالمشهوري
اي بما اضيف هو اليه فان وحدة زيد عينا زيد بزيد عن وحدة عمرو وكذلك

وكذلك وحدة عمرو يمتاز عن وحدة زيد وسيجيء ان معروض الاضافة يسمى مضافا
مشهوريا لا يقال الوحدة نفسها ليست اضافة حتى يكون معروضها مضافا مشهوريا
غاية الامر انه يعرض لها اضافة الى معروضها لانا نقول تلك الاضافة كما يعرض
للوحدة لموضوعها ايضا وبهذا الاعتبار يسمى موضوعها مضافا مشهوريا
وذكروا في شرح هذا المحل من المتن ما يقضي منه العجب وكذا المقابل يعني ان الكثرة
ايضا يعرض لها شركة وتميز عن مشاركها بمعروضها وبها والوحدة الى
معروضها باعتبارين والى مقابلها بالثالث اي الوحدة يعرض لها اضافات
ثلث اثنان بالقياس الى معروضها واحد منهما باعتبار انها وحدة له وثانيتها
باعتبار حلولها فيه والاضافة الثالثة بالقياس الى الكثرة وهي انها مقابلة للكثرة
اقول بان الاضافتين الاولى والثانية بالحقيقة اضافة واحدة لا تفاوت
بينهما الا بالعبارة وان عروض هذه الاضافات لا اختصاص له بالوحدة وا
والكثرة بل كل صفة مع موصوفها بتلك الحالة وكذا المقابل اي الكثرة ايضا يعرض
لها هذه الاضافات الثلث فانها كثرة لمعروضها وحالة فيه ومقابلة للوحدة
ويوصف اي لمقابل الوحدة بما يحمل عروضه لها اي الوحدة واراد بهما معروضهما
معروضيهما من التقابل المتنوع الى انواع الاربعة اعني تقابل السلب والايجا
وهو راجع الى القول والعقد والملكة والعدم وهو الاول مما ماخوذا باعتبار
خصوصيته ما ويقابل الضدين وهما وجوديين ويتعاكس هو ما قبله في التحقق
والمشهورية ويقابل التضايف قال الحكماء الاثنان ان كانا متشاركين
في تمام الماهية فهما متماثلان والا فمتخالفان والمتخالفان اما متقابلان
او غير متقابلين والمتقابلان هما المتخالفان يمتنع اجتماعهما في محل واحد
في زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما

ويتبدا امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما وقيد
بعيد وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين وبقيد
وحدة المحل المتقابلان اذ امكن اجتماعهما في الوجود كبياض الرومي وسواد الحبشي
واما التقييد بوحدة الزمان فمستدرك لان الاجتماع لا يكون الا في زمان
واحد الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان في ذات واحد
وان كانا في وقتين فصرح بوحدته دفعا لتوهم التجوز في الاجتماع ثم المتقابلان
اما ان يكون احدهما عدميا للاخر او لا والاول ان اعتبر فيه نسبتهما الى قابل لما
اضيف اليه العدم فعدم وملكة فان اعتبر قبوله بحسب شخصه في وقت اتصافه
بالامر العدمي فهو العدم والملكة المشهوران كالكوسجية فانها عدم اللحية عما
من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فان الصبي لا يقال له كوسج وان اعتبر
قبوله اعم من ذلك بان لا يتقيد بذلك الوقت كعدم اللحية عن الطفل او يعتبر قبوله له
بحسب نوعه كالعمى للاكمه او جنسه القريب كالعمى للعقرب او البعيد كعدم الحركة الارادية
للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية فهو
العدم والملكة الحقيقيان وان لم يعتبر فيه نسبتهما الى قابل فسلب وايجاب فظهر
مما ذكرنا ان المتقابلين تقابل العدم والملكة اعم مما زعم المتقابلين تقابل
السلب والايجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل وهذا معنى قوله وهو الاول
ماخوذا باعتبار خصوصية ما والثاني ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر
فهو المتضايفان والا فهو الضدان المشهوريان وقد يشترط في الضدين ان يكون
بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان
في الغاية دون الحمرة والصفرة اذ بينهما ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتقا
والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين وقد علم مما ذكرنا ان الحقيقي من

التضاد اخص من المشهوري منه والحقيقي من تقابل العدم والملكة اعم من المشهوري
منه على عكس تقابل التضاد وهذا معنى قوله ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهور
في تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان او لا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما
بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان او لا فالمتضادان وعلى الثاني يكون احدهما
وجوديا والاخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة
او لا فهما السلب والايجاب واعترض عليه اولا بجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى
واجيب بان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم
المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان
واما العمى فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فان اللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر
بعينه ولا اعتبار بحرف السلب والتقابل بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل
بينهما بالايجاب والسلب اقول فيه نظر اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدمين
مضافا الى الاخر وعلى تقدير عدم الاضافة يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعني المفهومين
اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير
وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان تقابل كل
عدم مع ملكته تقابل الايجاب والسلب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم
والملكة فلا لان العدم والملكة قد يرتفعان كلاهما كعدم الحول عما من شانه ان يكون
احول مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما اعني قابلية البصر والحول كليهما منتفيان
عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم الحول قد شرط ان يكون عما
من شانه ان يكون احول والجدار ليس من شانه ان يكون احول وعلى كل من التقادير
الثلاثة لا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما
ثانيا فلان قوله ان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه غير صحيح

لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر متوقف عليه
قطعا فلا يتحدان خصوصا وان كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما بمجرد
حرف السلب في اللفظ فقط حتى لا يعتد به واما ثالثا فلان مفهوم اللاعمى اعم
من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم يقابل المفهوم الا
العمى في نفسه سواء كان انتفاء مفهوم العمى بسلب عدم البصر او بغيره اذ مع قطع النظر
عما ذكره من التفصيل يحكم العقل بالتقابل بينهما وهما عدميان ولما انتفاء الكذا او
اوكذا اخص من مطلق انتفائه والاحكام الخاصة بالخاص لا يلزم طبيعة العام
واما رابعا فلان قوله وان اريد بسلب القابلية بالتقابل بينهما بالسلب والايجاب
اراد به ان تقابل اللاعمى بمعنى سلب القابلية مع العمى تقابل السلب والايجاب فذلك
ممنوع ولو سلم فمقصود المعترض حاصل اذ غرضه ان يثبت تقابلا بين العدميين
وان اراد تقابل سلب القابلية تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم لكن لا كلام فيه
انما الكلام في تقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا
وثانيا بان عدم اللازم تقابل وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا
ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي
واجيب بان المتقابلين متنافيان لمحل واحد ولا شك ان عدم اللازم و
ووجود الملزوم متخالفان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في الوجود ا
الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة
اللازمة لها عنه وعلى ما ذكرنا من التقسيم يدخل العدميان اذا كان احدهما
مضافا الى الاخر كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير في المتضادين و
وكذا الوجودي والعدمي اذا لم يكن العدمي عدما للوجودي كوجود الملزو م
وعدم اللازم يدخلان في المتضادين وعلى هذا لا يصح قول المصنف هما بمعنى ا

يعني المتضادين وجوديان ثم ان بعضهم اعتبروا في تعريف المتقابلين الموضوع بدل
المحل وارادوا به المحل المستغني عن الحال ولذلك صرحوا بان لا تضاد في الجواهر اذ
اذ لا موضوع لها واعتبر الاخرون المحل مطلقا بدون الموضوع على ما ذكرنا و
ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد
بامتناع اجتماعهما في ذات على ما ذكره بعضهم هو امتناع الاجتماع بحسب الحلول
فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع بحسب الصدق قد يتحقق بين ينا
فلا يدخل نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي البياض و
واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل فان قيل من المتقابلين ما
ما يجري في التناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض
الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لا شيء من الحيوان بانسان على ما قالوا ان الكلي
السالب تقابل الكلي الموجب تقابله بالتناقض بل هو مقابل له من حيث هو سلب
لمحموله مقابلة اخرى قلنا هذه المقابلة تضاد اذ كان المتقابلان بهما لا يجتمعان ن
صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور انتهى كلامه مع انه
لا يتصور اعتبار ورود القضايا على محل ولكنا نعتبر نسبة القضية من رد او محلا
للثبوت وعدم الثبوت انا المراد بالحلول ههنا ما يعم حلول الاعراض في محالها وا
والصور في موادها وما هو باعتبار اتصاف المحل بالامور الاعتبارية قال الشيخ
في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق فبسيط كالفرسية
واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فان اطلاق هذين
المعنيين على موضوع واحد في زمان محال وقال الفاضل ان التقابل الايجاب
والسلب ومعنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده
في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان سواء كان لا وجود ه

في نفسه اولا وجوده لغيره وبما نقلنا يظهر اندفاع ما قيل اذا اعتبر مفهوم الفرس
فان اعتبر معه صدقه على شيء فيكون اللافرس سلبًا لذلك الصدق وح اما ان يكون
النسبة بالصدق جزءًا منهما في المعتبر فقضيتا بالفعل او تقييدية فلا تقابل بينهما الا با
باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا فيرجعان بالحقيقة الى قضيتين
واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شيء فيكون مفهوم
اللافرس هو مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا سلب في الحقيقة هنا اذ لا
لا يتصور ورود سلب الايجاب الا على نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم
يعتبر معه نسبة الى مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم آخر اليه لم يكن هناك ادراك وقوع او لا وقوع
متعلق بذلك المفهوم الواحد كما يشهد به البديهة فمفهوما الفرس واللافرس الملحوظ
على هذا الوجه متباعدان في انفسهما غاية التباعد ومتنافيان على ذلك واحد
منهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد تقرر ان المعتبر في المتقابلين هو المحل او
او الموضوع وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل فلا تقابل بينهما قلت
نقل الكلام الى مفهومي البياض واللابياض المأخوذين على الوجه الاخير فبينهما
تقابل خارج عن الاقسام الاربعة لان حاصل هذا الكلام ان السلب والايجاب
في تقابل السلب والايجاب انما يراد بهما ادراك الوقوع واللاوقوع فلا يتصور ورو
ورودهما الا على سبيل النسبة وعليه يبنى قول المصنف وهو خارج عن القول والعقد
على ان الايجاب والسلب امران عقليان واردان على النسبة هي عقلية ايضا
فاذا حصلا في العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا واذا عبر عنهما بعبارة كان
كل من العبارتين قولا فمثل مفهومي البياض واللابياض اذا لم يعتبر معهما نسبة لا
لا يتصور فيهما سلب وايجاب فيكونان متقابلين غير تقابل الايجاب وا
والسلب وظاهر انه ليس من الاقسام الباقية فيوجد تقابل خارج عن الاقسام

الاقسام الاربعة وبما نقلنا عن الشيخ من معنى الايجاب والسلب المراد ههنا يضمحل
ذلك الاشكال بالكلية فان قلت تقابل الموجبة الكلية كقولنا كل انسان حيوان مع
السالبة الكلية كقولنا لا شيء من الانسان بحيوان تقابل السلب والايجاب لان ا
الحكم في الاول بوجود الحيوانية للانسان وفي الثاني بلا وجود الحيوانية للانسان فلم
عده الشيخ من تقابل التضاد قلت يجب في تقابل السلب والايجاب احد المتقابلين
عدمًا او رفعًا للمقابل الآخر على ما علم من التقسيم فاذا رفع الايجاب الكلي كان سلبًا
جزئيا لا سلبيا كليا فان السلب الكلي هو رفع الايجاب الجزئي لا غير ولا يكون رفعا
للايجاب فالسلب الكلي مع الايجاب الكلي متقابلان ليس احدهما عدما للآخر و
ويمكن تعقل احدهما مع قطع النظر عن الآخر فهما متضادان على ما من التقسيم
الذي ذكرناه فظهر فساد ما قيل ان اطلاق الضد على الكلية لاجل المشابهة مع
الضد من حيث امتناع الاجتماع مع جواز الارتفاع لا لان التقابل بين الكليتين
تقابل التضاد حقيقة بل هو قسم من تقابل السلب والايجاب الذي هو اعم من التنا
ولعل منشأه ما وقع في عبارة الشيخ على ما نقلناه آنفا من قوله فلنسم هذه المقابلة تضا
اذا كان المتقابلان بهما لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد
في اعيان الامور ومقصود الشيخ ان تضاد الكليين تضاد بين الامور العقلية
لا تنافي بين النسبة الحكمية التي هي امور عقلية يشبه التضاد بين الامور العينية كا
كالسواد والبياض ولما كان هنا مظنة ان يقال ان التضايف جنس للتقابل
فانه يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالتجاور والتماس وغيرها فكيف يكون
قسما منه مندرجا تحته اجاب بقوله ويندرج تحته اي تحت التقابل الجنس اي التضايف
باعتبار عارض يعني ان مفهوم التضايف قد عرض لمفهوم التقابل فمفهوم التضايف
من حيث هو هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض حصة من التقابل اخص

لقيام على قياس كون مفهوم الكلي من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه
معروض لمفهوم جنس الجنس اخص وبالحقيقة يكون المعروض اعم والعارض اخص
فاذا اخذنا المعروض من حيث انه معروض لذلك العارض كان اخص وقد يجاب
بان مفهوم التقابل من حيث هو هو فرد من افراد التضايف واخص منه واما
من حيث الصدق والحمل فانه اعم منه ولا استحالة في اندراج مفهوم من حيث هو هو
تحت آخر وعدم اندراجه فيه من حيث الصدق على افراده كالحيوان فانه بحسب مفهومه
مندرج تحت الجنس وان لم يندرج تحته من حيث التحقق بل يصدق على ما لا يصدق
عليه الجنس كزيد مثلا فليس يلزم من اندراج مفهوم تحت آخر وكونه فردا من افراده
اندراج افراد ذلك المفهوم تحت الآخر وكذا الحال بين مفهومي التقابل والتضايف
فان مفهوم التقابل من حيث صدقه على افراده اعم من التضايف ومن حيث هو هو
مندرج تحت المضاف وفرد من افراده فان قلت ما ذكرتم انما يظهر اذا كان
المفهوم الآخر اعني المندرج فيه عرضيا للمندرج كما في المثال المذكور واما اذا كان
ذاتيا له كما في بحثنا فلا اذ من المستحيل ان لا يصدق ذاتي الشيء على ما يصدق
عليه ذلك الشيء قلت اذا كان التضايف ذاتيا لمفهوم التقابل الذي هو عارض
للاقسام لم يلزم صدق التضايف الا على عارض تلك الاقسام او عليها من حيث
انها معروض لذلك العارض واما صدقه على تلك الاقسام في انفسها فكلا وبذ
وبذلك يتم مقصودنا هكذا قيل اقول فيه نظر لان مقصود السائل ان التضايف
لكونه ذاتيا يصدق على ما يصدق عليه التقابل فان صدق التقابل على اقسامه
انفسها صدق التضايف ايضا بالضرورة عليها انفسها ولا نرى ذلك لكون
التقابل عارضا للاقسام غاية ما في الباب ان يكون صدقهما على الاقسام صدقا
عرضيا وقد يقال اراد بالجنس مفهوم التقابل والضمير في قوله ويندرج تحته

تحته راجع الى التضايف يعني ان مفهوم التقابل جنس للاقسام الاربعة ومع ذلك
مندرج تحت احد اقسامه اي التضايف وذلك باعتبار عارض فان مفهوم التقابل
قد عرض له مفهوم التضايف فمفهوم التقابل من حيث هو هو اعم من مفهوم التضايف
وجنس له ومن حيث انه معروض لحصة من التضايف اخص منه لكن يشكل قوله و
نقول عليها بالتشكيك اي مقولية التقابل على اقسامه الاربعة بالتشكيك على ما
هو المشهور من ان المشكك لا يكون ذاتيا لما تحته فاما ان يقال ان ذلك لم يثبت
خصوصا في الماهية الاعتبارية او يقال اطلق الجنس على الاعم الخارجي واستدل
على ان التقابل ليس جنسا للاقسام بان تعقلها بالكنه لا يتوقف على تعقله وهذا
ظ في التضايف كما ان التوقف ظاهر في التضاد واما في السلب فمتردد قال
الامام انا قد نعقل ماهية المتضايفين وان لم يخطر ببالنا امتناع اجتماعهما وذلك
يقتضي عدم تقوم المتضايفين بالتقابل اقول هذا انما يدل على ان التقابل ليس
ذاتيا للذوات المتقابلات كالسواد والبياض مثلا ولا كلام فيه انما الكلام في انه
هل هو ذاتي للاقسام التي هي عوارض تلك الذوات واستدل في السلب يعني ان
تقابل السلب اشد في مفهوم التقابل مما سواه من اقسام التقابل واستدل على
ذلك بوجوه الاول ان منافي الشيء اما رافعه او مستلزم رفعه لان ما عداهما يجوز
اجتماعه مع ذلك الشيء قطعا ولا شك ان منافاة رفع الشيء معه انما هي لذاتيهما ولذلك
اذا لاحظهما العقل مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا واجمالا حكم بالمنافاة بلا
توقف وان منافاة مستلزم رفعه معه انما هي لاشتماله على رفعه اذ لولا اشتماله عليه
لم ينافيه قطعا فالمستلزم لرفع الشيء انما ينافيه على سبيل التبع لا بالذات ولذلك
اذا لاحظ العقل مفهوما ولاحظ معه مفهوما آخر مغايرا لرفع المفهوم الاول فلم
يشعر باستلزامه لرفعه لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما لكن قد يكون المفهوم الا

الاخر الاستلزام لرفع المفهوم الاول بمجرد ملاحظته بشعور بالاستلزام اجمالاً ولا
ولابشعور بهذا الشعور الاجمالي فيغلط اقول ان الحكم بالمنافاة الذاتي المفهومين
وكذلك قيل ههنا انا اذا اعتقدنا ان هذا شر وقطعنا النظر عن جميع المعاني الخارجة
عن مفهومه منع ذلك لنا من اعتقاد انه خير ويظهر مما ذكرنا ان المنافاة الذاتية
انما هي بين الايجاب والسلب وان المنافاة فيما عداهما تابعة لمنافاتهما فيكون
التقابل بينهما اشد واقوى الثاني ان سلب الخير مثلا لا ينافيه اثبات الشر لصدقهما
على ذات واحدة ولا ينافيه ايضا سلب الشر اذ قد يصدقان على ذات واحدة بل
لا ينافيه الا ايجاب الخير واذا انحصر منافي سلب الخير في ايجابه وكانت المنافاة
متحققة من الجانبين انحصر ايضا منافي ايجاب الخير في سلبه ولما انحصر منافي ايجابه
في سلبه كان التقابل بين السلب والايجاب اقوى من التقابل بين الضدين واعترض
عليه بانه لا يلزم من صدق قولنا لا منافي لسلب الخير الا ايجابه ان يصدق قولنا لا منافي
لايجاب الخير الا سلبه وكون المنافاة متحققة من الجانبين لا يقتضي الا ان ايجاب
الخير ينافيه سلبه واما انحصار منافيه في السلب فكلا او لا ترى ان ايجاب الشر
ينافي ايجاب الخير ولئن سلم انحصار منافي ايجاب الخير في سلبه لزم ان لا يكون
تقابل تقابل السلب والايجاب اقوى منه الثالث ان الخير مثلا عقد بين عقد
انه خير وعقد انه ليس بشر والاول ذاتي للخير والثاني عرضي له لانه خارج عن حقيقة
الخير وعقد انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد انه شر رافع لعقد انه ليس بشر
والرافع للامر الذاتي اقوى منافاة من الرافع من الامر العرضي ورد ذلك بان العرضي
اذا كان لازما كان رافعه رافعا للملزوم ايضا وان لم يكن رافعه منافيا
لموضوعه لا يقال ان الرافع بلا واسطة يكون اقوى من الرافع بواسطة
لافتقاره في التاثير الى غيره لانا نقول النار القوية تسخن بالواسطة تسخينا

اقوى من تسخين النار الضعيفة المباشرة فلم لا يكون الحال هناك كذلك وفي بعض
النسخ واشدها فيه الثالث بدل قوله واشدها فيه السلب وجه بان التضاد
مشروط بغاية الخلاف وهي غاية في امتناع الاجتماع ورد بانه لا يتصور غاية الخلاف
في التنافي في الذاتي بان يكون احدهما مرفع سلب الاخر مع ان ذلك الاشتراط انما
هو في التضاد الحقيقي والثالث انما هو التضاد المشهوري على ما سبق و
قيل لان اجتماع الضدين يشتمل على اجتماع السلب والايجاب مع زيادة فان اراد
بالزيادة غاية الخلاف فامر مسلم وان اراد اعم من ذلك ففي العدم والملكة وا
التضاد والتضايف ايضا كذلك وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في التشكيك
هو التضاد لان قبول القوة والضعف في اصناف من الحركة والسكون والحرارة
والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي و
قال الاول التناقض نفي تقابل الايجاب والسلب مطلقا سواء كان بين
المفردات او بين القضايا يسمى بالتناقض وما وقع في كتب المنطق من ان التنا قض
اختلاف القضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احديهما وكذب الاخرى فاعترض
عليه بعض المحققين بان التناقض كما يقع بين القضايا يقع بين المفردات ايضا
واختصاص الاختلاف في الحد في القضيتين يخرجه عن الجمع ثم اعترض بان المراد
هو التناقض بين القضايا لان الكلام في احكامها وانما خصصوا بحثهم با
بالتناقض بين القضايا وان وجب ان يكون مباحثهم عامة منطبقة على جميع الجز يات
لان عموم مباحثهم انما يجب ان يكون بالنسبة الى اغراضهم ومقاصدهم ولما لم
يتعلق لهم بالتناقض بين المفردات غرض معتد به بل جل غرضهم انما هو في ا
التناقض بين القضايا حيث صار قياس الخلف الموقوف على معرفته عمدة
في اثبات المطالب في العلوم الحقيقية بل وفي اثبات مباحث احكامهم من العكوس

واشباح الاقيسة لاجرم خصصوا نظرهم بالقضايا ونبهوا في توبيخهم اياه على ذلك
وكذلك تعريفهم المتناقضين بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا
مبني على ما ذكرنا اقول وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل ان مفهوم الانسان مثلا
اذا لم يكن يعتبر معه صدقه على شيء وضم اليه حرف السلب حصل هناك مفهومان لا
لا يمكن صدقهما على ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة ويمكن ارتفاعهما
كما في مباحث عدول القضايا فلا يكونان متناقضين لانهما المفهومان المتنافيان
لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا لما ذكرنا من ان مرادهم بذلك هو التناقض بين
القضايا وكذا افساد ما قيل بعد ذلك نعم ان فسر التناقض بالمفهومين
المتنافيين لذاتيهما وادعي ان التنافي اما في التحقق والانتفاء كما في القضايا
واما في المفهوم بانه اذا قيس احدهما الى الآخر كان في نفسه اشد بعدا عنه من
جميع ما سواه كان الانسان واللاانسان المأخوذان على الوجه المذكور متناقضين
بهذا المعنى فان رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء لانا
قد ذكرنا انهم يسمون تقابل السلب والايجاب مطلقا سواء كان بين المفردات
او بين القضايا بالتناقض وظاهر انه لا حاجة في تسمية معنى بلفظ الى تغيير ذلك
اللفظ بمعنى آخر يساوي ذلك المعنى وتحقق التناقض في القضايا بشرائط
ثمانية يعني ان تحقق التناقض في المفردات لا يتحقق يتوقف على شرط فان
كل مفهوم دخل عليه حرف السلب يكون نقيضا له من غير اشتراط في ذلك بشرط
يتوقف هو عليه بخلاف التناقض في القضايا فانه لا يتحقق الا بوحدات ثمانية
وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة
الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الجزء ووحدة الكل ووحدة القوة ووحدة
الفعل لجواز صدق القضيتين او كذبهما عند اختلافهما في شيء منها كما يقال

قال زيد قائم عمرو وليس بقائم او زيد كاتب وليس بنجار او زيد ضاحك نهارا
وليس بضاحك ليلا او زيد جالس في السوق وليس بجالس في الدار او الجسم مفرق
للبصر بشرط كونه ابيض فليس بمفرق بشرط كونه اسود او زيد اب لعمرو وليس
لاب لبكر او الزنجي اسود بعضه وليس باسود كله او الخمر مسكر بالقوة وليس
بمسكر بالفعل ويصدقان ويكذبان معا وكذا اي الاشتراط بتلك الشرائط
الثمانية انما هو في القضايا الشخصية اما القضايا المحصورة فبشرط تاسع وهي
في بعض النسخ بشرط فيهما شرط تاسع وهو الاختلاف فيه اي في الحصر بان يكون
احدهما كلية والاخرى جزئية فان القضية الكلية هذا القضية الكلية على طرف
من نقيضه فيجوز مع تحقق الشرائط الثماني كذبهما لجواز كذب الضدين كقولنا
كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتان صادقتان كقولنا
بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان وفي الموجهات يشترط شرط
عاشر وهو الاختلاف في الجهة ايضا اختلافا بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا وكذبا
بل يكون احدهما صادقة والاخرى كاذبة لانه لو لم يكن الاختلاف بالجهة لم يتحقق التناقض
لصدق الممكنتين وصدق الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق الشرائط التسع
المذكورة اذ يصدق بعض الانسان بالامكان كاتب ولا شيء من الانسان بالامكان
بكاتب ويكذب بعض الانسان بالضرورة كاتب ولا شيء من الانسان بالضرورة
بكاتب ولو كان الاختلاف بالجهة ولم يكن بالحيثية المذكورة لم يتحقق ايضا التناقض
فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرائط التسع المذكورة لا يتناقضان في المادة
المذكورة مع ان الممكنة والضرورية في المادة المذكورة يتناقضان بعد تحقق ا
الشرائط التسع المذكورة وذلك لان الاختلاف فيهما بحسب الجهة بالحيثية المذكورة
وكذا المطلقة مع الدائمة في المطلقة المادة المذكورة متناقضان في ذلك

والسر في ذلك ان نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر في احدى القضيتين جهة
من الجهات كالضرورة والامكان والدوام والاطلاق فلا بد ان نعتبر في نقيض
تلك القضية رفع تلك الجهة ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون من جنس
تلك الجهة فان رفع الضرورة لا يكون ضرورة بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام
لا يكون دواما بل اطلاقا وبالعكس فعلم ان اختلاف الجهة لا بد في اخذ النقيض
ولان رفع الضرورة كما لا يكون ضرورة لا يكون دواما ورفع الدوام كما لا يكون
دواما لا يكون ضرورة ولا امكانا وعلى هذا التقدير علم ان اختلاف الجهة على
اي وجه كان لا يكفينا فان قلت اذا كان نقيض القضية رفعها بعينها فاخذ
نقيض القضية ان ينفى عين ما اثبت فيها وذلك بادخال كلمة السلب على لفظها قصدا
الى سلب معناه فاي حاجة في ذلك الى الاشتراط بالشرايط المذكورة والى التفصيل
الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض قلت الامر على ما ذكرت فان القضيتين
المتناقضتين يجب ان يكونا متحدتين من جميع الوجوه ولا تغاير الا ان في احدهما
سلبا وفي الاخرى ايجابا لكن كثيرا ما نغفل عن التغاير ونظن في قضيتين انهما
متناقضتان ونغفل عن عدم الاتحاد بينهما بحسب الحق والعقل فاشتراط الوحدات
الثماني تفصيل لذلك المجمل اعني اتحاد القضيتين وعدم تغايرهما الا بالسلب
والايجاب لئلا نغفل عن وجه من الوجوه التي يمكن ان يقع بها التغاير بين القضيتين
وبهذا ظهر ان رد الوحدات الثماني الى الثلث اعني وحدة الموضوع والمحمول وا
والزمان او الاثنين اعني الوحدتين الاوليين او الواحدة اعني وحدة النسبة كما
فعل بعضهم رد لهذا التفصيل الى الاجمال وتفويت لمقصودهم واما اشتراط
الاختلاف في الحصر فلما علمت ان رفع الايجاب الكلي سلب جزئي ورفع الا
الايجاب الجزئي سلب كلي وعلمت ايضا انه نغلط ونظن ان قولنا كل انسان

انسان حيوان مع قولنا لا شيء من الانسان بحيوان متناقضان لا تفاوت بينهما الا
بالسلب والايجاب والحاصل ان الاشتراط بالشرايط المذكورة انما هو لرفع ا
اللبس والصون عن الخطاء في اخذ النقيض واما التفصيل الذي يورده ا
المنطقيون في تعيين نقيض فغرضهم من ذلك تحصيل مفهومات القضايا عند ارتفاعهما
او لازمها المساوي لها حتى يكون عندهم في المناقضات قضايا محصلة مضبوطة
ويسهل استعمالها في العكوس والاقيسة والمطالب العلمية هذا وان قولنا وفي
الموجهات ما لم يعتبر اي المطلقات الشخصية او المحصورة يناقض بعضها
بعضا ولكن لتحقق التناقض بينهما اذا كانت شخصية الشرايط الثماني وان كانت
محصورة الشرايط التسع كما يوهم ظاهر الكلام اذ لا تناقض بين المطلقات
بل اراد ان هذه الشرايط على اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة
لكن تحقق التناقض بينهما يتوقف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكانه قال
لتناقض القضايا شرايط يتحقق فيها مع قطع النظر عن جهتها وشرط اخر لا يتحقق
الا باعتبار الجهة فالشرايط في تناقض الشخصيات تكون تسعا وفي المحصورات عشرا
ونظير ذلك اعتبارهم في الاقيسة شرايط الانتاج بحسب الكمية والكيفية على حدتهما
ثم اعتبارهم شرايط بحسب الجهات في المختلطات واذا قيد العدم بالملكة ثم جعل محمولا
في القضايا سميت القضية معدولة وزعم بعضهم ان المعدولة لا بد ان يكون محمولها
عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولك زيد اعمى وجاهل او ساكت او ساكن
او بلفظ معدول بان تركب كلمة السلب مع لفظ محصل فعلى هذا يعتبر في القضية ا
المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او نوعه او جنسه قريبا
كان او بعيدا والحق ان المعدولة ما كان محمولها مفهوما عدميا اي عدم شيء في نفسه
سواء عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشيء

الذي اضيف العدم اليه بوجه من الوجوه المذكورة كما حقق ذلك في موضعه وهي تقابل
الوجودية صدقاً لا كذباً اي الموجبة المعدولة تقابل الموجبة المحصلة صدقاً فقط
اذ يمتنع ان يصدق الكاتب واللاكاتب مثلاً على موضوع واحد في وقت واحد
من جهة واحدة ويجوز كذبهما معاً اذ الموجبتان انما تصدقان عند وجود الموضوع ع
فجاز كذبهما لامكان عدم الموضوع واذا كذبتا فيصدق مقابلاهما بالضرورة
وهما السالبتان مثال الموجبتين زيد كاتب مثال السالبتين زيد ليس بكاتب
زيد ليس بلا كاتب وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه كالثلج المستلزم
للبياض او لا بعينه كالجسم المستلزم للحركة او السكون ولا يستلزم شيئاً منهما عند
الخلو مطلقاً بان لا يتصف بالضدين ولا بامر آخر يتوسطهما كالشفاف الخالي عن
السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من الالوان او عند الخلو عن الضدين
لكن عند الاتصاف بالوسط سواء عبر عن ذلك الوسط باسم وجودي كالمر المتوسط
بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين
كما يقال لا عدل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما قولهم
الا ثقيل ولا خفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك اثبات حالة متوسطة بين
الثقل والخفة ولا يجتمع الواحد ضدان وان تكثرت لا يتصور غاية الخلاف الا بين
اثنين بينهما وهو مبني على الاصطلاح ومشروطية الانواع باتحاد الجنس قالوا لا تضاد
بين الاجناس اصلاً ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد قريب انما التضاد
بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين
تحت اللون الذي هو جنسهما القريب ولا مستند لهم في ذلك سوى الاستقراء
ولما اعترض عليهم بان الفضيلة والرذيلة ضدان مع كونهما جنسين لانواع
كثيرة تحتهما وكذلك الخير والشر فارجع القول بان لا تضاد بين الاجناس

اجناس اجابوا اولاً بان الفضيلة والرذيلة ليستا ضدين بل هما عدم وملكة فان
الرذيلة عدم الفضيلة وكذلك الخير والشر فان الشرية عدم الخيرية وثانياً بان تلك
تلك الامور ليست اجناساً لما تحتها فانا قد نعقل الاشياء التي يطلق عليها الخير وا
او الشر والفضيلة او الرذيلة مع الذهول عن كونها خيرات او شروراً او فضائل
او رذائل فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التي يجوز ان يكون كل متضا دين
منها تحت جنس واحد وجعل الجنس والفصل واحداً جواب دخل مقدر تقديره ان يقال
ان كل واحد من الضدين مشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع به تضاد لانه واحد
فيهما فالتضاد انما يقع بالفصول والفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد فلا يجب
دخول الضدين تحت جنس واحد وتقرير الجواب ان جعل الجنس والفصل واحداً في الخارج
فالموجود العيني هو بعينه جنس وفصل ولا يكون لكل منهما وجود مغاير لوجود الآخر في الا
في الاعيان بل يكون كل منهما موجوداً مغايراً بالوجود للآخر انما هو باعتبار العقل فا
فالتضاد بالحقيقة عارض للانواع المحصلة في الخارج لا للفصول الموجودة بالاعتبار
لان التضاد انما هو في الامور الموجودة في الاعيان لا في الامور الاعتبارية
هذا ما قيل في توجيه هذا المقام اقول وفيه نظر لان التضاد كثيراً ما يكون بين
الامور الاعتبارية كمفهومي الجنسية والفصلية فانهما يتضادان مع انهما من
ثواني المعقولات بل بين الامور العدمية اعني ما يكون العدم جزءاً لمفهومهما
كما مر من مثال عدم القيام وعدم القيام بالغير ولو سلم ان التضاد لا يكون
الا بين الامور الموجودة في الاعيان فلا شك ان وجود النوع في الاعيان انما
هو بمعنى ان في الاعيان امراً يطابقه ويحاذيه على ما تقرر من معنى وجود ا
الطبايع في الاعيان وكل من الجنس والفصل ايضاً بهذا المعنى موجود في الاعيان
واعلم ان هذه الاحكام انما هو للتضاد الحقيقي لا للمشهوري ولم يتعرض

في العلة والمعلول

هنا من اقسام المتقابل للاضافة ولم يبين احوالها لان بحث الاضافة يجي مفصلا في مباحث الاعراض **الفصل الثالث في العلة والمعلول** كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له هذا التعريف انما يصدق على العلة الفاعلية اما وحدها او ماخوذة مع غيرها ولا يصدق على غيرها من العلل اذ لا يصدر عن شي منها فانها غير موثرة فلا يصح تقسيم العلة بهذا المعنى الى الاقسام الاربعة بقوله وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية فالصواب ان يقال العلة ما يحتاج اليه امر في وجوده ثم المحتاج اليه اما جزء للمحتاج او امر خارج عنه والاول اما ان يكون به الشيء بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة لا يقال صورة السيف قد يحصل في الخشب مع ان السيف ليس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة في الخشب تلك الصورة بل فرد اخر من نوعها واما ان يكون الشيء بالقوة كالخشب للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة المادية والصورية ما يحصل الاجسام من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما من الجواهر والاعراض التي يوجد لها امر بالفعل او بالقوة وهاتان علتان للماهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فيختصان باسم علة الماهية تمييزا لهما عن الباقيين المشاركين اياهما في علية الوجود والثاني اعني ما يكون خارجا اما ما منه الشيء كالنجار للسرير وهو الفاعل والموثر واما ما لاجله الشيء كالجلوس على السرير وهو العلة الغائية وهاتان العلتان اعني الفاعل والغاية يختصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية والمادة والصورة لا توجدان الا للمركب والغاية لا الا للفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله غاية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي

التي هي علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل والغاية انما يكون علة بحسب وجودها الذهني واما بحسب وجودها الخارجي فهو معلول لمعلولها لترتبها عليه وتاخرها عنه في الوجود فلها اعني الغاية علاقتا العلية والمعلولية بالقياس الى شيء واحد لكن بحسب وجودها الذهني والخارجي ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى ان لا يبقى هناك امر اخر يحتاج اليه لا بمعنى ان يكون مركبا من عدة امور البتة علة تامة وانما فسرنا الجميع بما فسرنا لما مر من ان العلة التامة قد يكون هي الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا تصور مانع لا يقال من اعتبار امكان المعلول فالتركيب لازم لانا نقول علة الاحتياج الى الفاعل هي الامكان فالشيء ما لم يعتبر متصفا بالامكان لم يطلب علة فالامكان ماخوذ في جانب المعلول فانا ناخذ شيئا ممكنا ثم نطلب علة ولا اشكال مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل مرة اخرى هكذا قيل **اقول** فيه نظر لان كلا من الجزء الصوري والمادي مع انه جزء من المعلول جزء من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان جزءا من العلة التامة مع كونه صفة للمعلول ومعتبرا فيه لم يلزم المحذور وايضا لما كان الامكان من شرائط التاثير فلو وجد مؤثر بلا اشتراط امر في تاثيره **اقول** ان ان المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزءا من علته التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح اخر وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه قيل اذا كانت العلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء ومن جملته عدم المانع فيلزم ان يكون العلة التامة للشيء معدوما بالضرورة وايضا يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر في الوجود هو الفاعل فقط وعدم المانع يتوقف تاثيره عليه وليس مؤثرا فيه وبديهة العقول وان لم يجوز ان يكون العدم مؤثرا في الوجود لكن يجوز ان يتوقف عليه تاثير المؤثر

ل

ل

المؤثر

في الوجود ولا امتناع في استناد المعلول الى فاعل موجود مؤثر مشروط في تاثيره
باقتران امور عدمية معه فلو يلزم تاثير المعدوم في الموجود ولا ينسد باب
اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى مؤثر موجود وان كان مقرونا
بشرايط عدمية وقد يجاب بان عدم المانع كاشف عن امر وجودي هو ا
المحتاج كالعدم الباب المانع للدخول فانه كاشف عن وجود فضاء لم قوام
يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجه
مسافة يمكن حركة السقف فيها الا ان الشرط الوجودي ربما لم يعلم الا بلوازم
عدمية فيعبر عنه بذلك فسبق الى الاوهام ان ذلك الامر العدمي هو المحتاج
اليه ولا يخفى ان ذلك تكلف بل هو خلاف الواقع لان مدخلية الشيء في وجود الغير
اما ان يكون بحسب وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة فيجب
ان يكون موجودا واما بحسب عدمه فقط كالمانع فيجب ان يكون معدوما
واما بحسب وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لا بد من عدمه الطاري على وجوده فيجب
ان يوجد اولا ثم يعدم واعترض على حصر العلل في الاربع بالشرط مثل الموضوع كا
كالثوب للصباغ والالة كالقدوم للنجار والمعاون كالمعين للنشار والوقت
كالصيف للذي يصبغ الاديم والداعي الذي ليس بغاية كالجوع للاكل وبعدم
المانع مثل زوال الرطوبة للاحراق وبالمعد مثل الحركة في المسافة للوصول الى
المقصد لان كلا منها علة لكونه محتاجا اليه وخارجا عن المعلول مع انه ليس
ما منه الشيء ولا ما لاجله الشيء واجيب بانهما بالحقيقة من تتمة العلل المادية لان
القابل انما يكون قابلا بالفعل معها وقد يجعل من تتمة العلل المادية لان الفاعل
انما يكون فاعلا بالفعل معها وقد يجعل من تتمة العلل الفاعلية لان المراد
بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرائط

الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من تتمة الفاعل وما عداها من
تتمة المادة ورد بانا سلمنا ان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة
هو القابل بالفعل لكن كل مما ذكرنا يحتاج اليه المعلول ولا يصدق عليه انه جزء المعلول
ولا ما منه ولا ما لاجله ولا نعني بعدم الحصر في الاقسام الا وجود شيء يصدق
عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام وعكس دفعه بان المراد ان المعلول
يحتاج اولا الى القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال واحتياجه الى ما ذكرنا
هو ثانيا بواسطة احتياجهما اليها فيكون تلك المذكورات من العلل بالواسطة
والمقسم هو علة الشيء بلا واسطة اقول لكن يبقى شيء وهو انه كان يجب ان
يجعل العلة الغائية من تتمة الفاعل لانهم قالوا ان الغاية مؤثرة في مؤثرية الفاعل
فانهم قسموا الخارج عن الشيء الى ما يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل والى ما
يكون مؤثرا في مؤثرية المؤثر فيه وهو الغاية ومنهم من خمس القسمة وجعل هذا
المذكورات شروطا ولك ان تقول في تقسيم اقسام العلة ما يتوقف وجود الشيء
اما جزء له او خارج عنه والثاني اما منه الوجود واما لاجله او لا هذا ولا ذاك
وح اما ان يكون وجوده موقوفا عليه وهو الشرط او عدمه وهو المانع او
كلاهما وهو المعد ومنهم من قال الجزء اما ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس
والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة ولا حاجة الى ذلك لان ا
الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي وحيث نذكر لفظ العلة مطلقا نريد به
الفاعلية ونذكر البواقي باوصافها او باسماء اخرى كما يقال لعلة الماهية
جزء وركن ويقال للمادية مادة وهيولى ويقال للغاية غاية وغرض فالفاعل
مبدأ التاثير وعند وجوده بجميع جهات التاثير يجب وجود المعلول يعني عند
عند وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره ويسمى مستقلة وتامة وايضا

يجب وجود المعلول والا فلنفرض وجوده معه في زمان وعدمه معه في زمان
آخر فوجوده في ذلك الزمان ان كان لامر لم يوجد في الزمان الآخر لم يكن مستجمعًا
ما فرضناه وان لم يكن لامر لزم ترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح لان
الترجيح الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين وبهذا يندفع ما يقال
من انه لم لا يكون هذا ترجيحًا بلا مرجح من المختار وانه جائز عند بعضهم انما
المستحيل اتفاقًا هو الترجح بلا مرجح لانا نفرض ان ارادته او تعلقها بالكون منها
من شرايط التاثير موجود في الزمانين معًا والمقصود منه ترجح مخصوص
باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الآخر ترجحًا بلا مرجح
وانه باطل بديهة واتفاقا كما ذكره ولا يجب مقارنة العدم اي لا يجب ان يكون
وجود العلة المستقلة مقارنا لعدم المعلول لما عرفت من جواز استناد
القديم الى المؤثر اقول ان المتبادر من هذه العبارة ان وجود العلة
المستقلة يجوز ان يقارن عدم المعلول لكن ذكره لما تبين من انه يجب
وجود المعلول عند وجود العلة المستقلة لا يقال وجود المعلول عند
وجود العلة اعم من ان يكون وجود العلة مقارنا لوجود المعلول او يكون
مستعقبا له لانا نقول اذا وجد الفاعل بجميع ما يتوقف عليه تاثيره فاما
ان يوجد المعلول مقارنا لوجود فاعله او بعده بزمان فان كان الاول
ثبت ما ادعينا وان كان الثاني فلا شك ان هذا الزمان منقسم ويمكن
وجود المعلول في بعض اجزائه اذ لا سبيل الى امتناعه بعد تمام العلة ووجوبه
بعد هذا الزمان مع امكانه قبله ترجح بلا مرجح ونقول وجوده مقارنًا
لوجود فاعله ممكن ووجوده بعد وجود فاعله ترجح بلا مرجح لا يقال
وجوده مقارنا لوجود الفاعل ايضا ترجح بلا مرجح لامكان وجوده بعد

بعده لانا نختار ان وجوده بعد وجود الفاعل المستجمع بجميع ما يتوقف عليه
تاثيره بزمان مح بل يجب مقارنتهما وعكس هذا يعني ان يكون وجوده مقارنًا لا
ويجب تاخره غير معقول فان قيل لو صح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم
لتاخره عنه بالزمان قلنا من جملة ما يتوقف عليه تاثير القديم في الحادث يقارن
الاثر الحادث كتعلق الارادة عندنا والحركات والاوضاع عند الفلاسفة
فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل المستجمع بجميع جهات
التاثير فان قيل الضرورة قاضية بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد
وجودها ووجود المعلول اما مقارن للايجاد او متاخر عنه فيكون متاخرًا
عن وجود العلة قلنا كون الايجاد بعد وجود الشرايط المستجمعة لجميع ما
يتوقف عليه التاثير بعدية زمانية مم ولا يجوز بقاء المعلول بعده اي بعد الفاعل
يعني اذا انعدم الفاعل يجب انعدام المعلول وهذا الحكم مشترك بين الفاعل وساير
العلل الناقصة عند المتكلمين المادة والصورة والشرط وعدم المانع والى هذا
اشار بقوله وان جاز في العدم اما المادة والصورة فلو بقيت ذات المعلول
لا يبقى بعدها لانتفاء الكل بانتفاء جزئه بديهة واما الفاعل والشرط وعدم المانع
فلو بقي ايضا المعلول بعدها لان الامكان بعلها يتحقق في جميع الازمنة فوجب
ان يتحقق معلوله الذي هو الحاجة الى المؤثر في جميع الازمنة ايضا فيكون المعلول
في جميع الاوقات محتاجًا الى ذات المؤثر وما يتوقف تاثيره من وجود الشرط
وعدم المانع فاذا زال شيء منها في وقت فقد زال ما يحتاج اليه وجود المعلول في
ذلك الوقت فيزول وجوده ايضا فيه لامتناع تحقق المحتاج بدون المحتاج اليه والا
لم يكن محتاجًا اليه واما العدم فلما كان احتياج المعلول اليه من حيث عدمه الطاري
يتحقق تمام العلة فلا يكون زوال العدم مقتضيا لزوال المعلول بل مقتضيا الى

الى وجوده فان قلت على ما ذكرت يجب انعدام المعد حال وجود المعلول وعبارة
المص يدل على عدم الوجوب قلت لعله اراد بالجواز العام ولا منافاة بينه وبين
وبين الوجوب وانما اختار ذلك الجواز رعاية لمقابلة اللاجواز وزعم بعضهم
ان المعد البعيد يجب انعدامه ليحصل المعد القريب فانه يجوز ان يجامعه والصواب
ان المعد سواء كان قريبا او بعيدا لا يجوز ان يجامع المعلول لان المعد ملزوم
لاستعداد وجود المعلول على تفاوت مراتب الاستعدادات وشيء من مراتبها
لا يجوز ان يجامع وجوده بالفعل لان الاستعداد هو القوة المنافية للفعل
فكذا ملزومه ايضا لا يجوز ان يجامعه واعترض بان هذا الدليل يوجب احتياج
المعلول في جميع اوقاته الى جملة ما لا بد العلة الموجبة او لاحتى ينعدم بانعدامها
ومن الجائز ان يكون لمعلول واحد علتان مستقلتان على البدل فاذا وجد
احديهما ثم انعدمت وجدت الاخرى في زمان انعدام الاولى وجد المعلول فيه فلا
يلزم انعدامه بانعدام علته المستقلة والبرهان انما قام على امتناع اجتماع مستقلتين
معا لا على البدل وكذا لا يلزم من عدم الشرط عدم المعلول لجواز ان يقوم مقامه شرط
آخر واجيب بانه لا استحالة في ان يكون لواحد بالشخص علتان مستقلتان على سبيل
البدل ممتنعا الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت شيء ابتداء
وجد ذلك المعلول الشخصي واما ان يوجد احدى تينك العلتين ثم يوجد بعد عدم
هذه العلة ويوجد الاخرى فهو مستحيل لان المعلول الشخصي ان انعدم بانعدام
الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود
حاصلا له بايجاد الاولى ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان يكون مفيد
للمعلول اصل الوجود ايضا فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال انها مفيد
بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ان لا يكون علة مستقلة والمقدر

والمقدر خلافه فظهر ان العلتين المذكورتين يجب ان يكون بحيث اذا وجدت
احديهما استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان يوجد بدل الاولى ابتداء
فان قلت ما ذكرته انما يتم في تعدد العلة الفاعلية اذ لا بد لكل واحد من الفاعلين
من تاثير دون تعدد الشرط مع وجود الفاعل اذ جاز ان يتوقف تاثيره على
احدهما لا بعينه قلت فان توقف تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء
منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على احديهما بخصوصه زال
بزواله ويكون التاثير المشروط بخصوصية الاخر تاثيرا آخر ويتم ما ذكرنا بلا شبهة
وكذا الحال في عدم المانع مركبا من امرين سلوا انتفى بانتفاء احدهما لا بعينه فلا تعدد
في عدم المانع واذا كان التاثير متوقفا على خصوصية احد العدمين زال بزوال
ذلك العدم ويكون التاثير المتوقف على خصوصية العدم الاخر تاثيرا آخر انتهى
كلامه اقول فيه نظر اما اولا فلانا نختار ان المعلول لم ينعدم بانعدام العلة
الاولى بل ان انعدام العلة الاولى وجد علة ثانية واستمر وجود المعلول بهذا
السبب قوله وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له قلنا ان اراد باصل الوجود
الوجود الحاصل للمعلول في الزمان السابق نختار ان العلة الثانية لا
تفيده واستقلالها لا يقتضي ذلك وان اراد باصل الوجود نفس الوجود اعم من
ان يكون في الزمان السابق او غيره نختار انها تفيد وجود المعلول ولكن في الزمان
الذي هو زمان وجود العلة قوله يلزم تحصيل الحاصل قلنا ممنوع فان وجود
المعلول في زمان وجود العلة الثانية الذي هو اثر العلة الثانية غير الوجود
في الزمان السابق الذي هو اثر العلة الاولى لا يقال فعلى هذا يكون فائدة
العلة الثانية وجود المعلول في الزمان الثاني بل استمرار وجوده ولا معنى
للبقاء الا هذا فالعلة الثانية تفيد بقاء وجود المعلول الحاصل بالعلة الاولى

فلم يكن مستقلة لانا نقول العلة الثانية يفيد نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون
في الزمان الثاني او الاول لكن لما وجدت العلة الثانية في آن عدم العلة الا
الاولى بحيث لم يتخلل بين زمان وجودي العلتين زمان آخر لزم استمرار وجود
المعلول وصار باقيا وذلك لا ينافي استقلال العلة واما ثانيا فلانا نقول لا
يجوز ان يكون لمعلول واحد علتان يفيد احديهما اصل الوجود وفي آن انعدامه
يوجد علة اخرى يفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى قوله يلزم ان لا
يكون العلة الاخرى مستقلة قلنا لا نم كونها مستقلة والمط ان يثبت جواز
بقاء المعلول بعد انعدام علته باي وجه كان واما ثالثا فلان هذا الدليل
مبني على امتناع اعادة المعدوم وذلك لم يثبت كما عرفت لكنه لو قال بدل قوله
ان انعدم المعلول بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم
انعدم بانعدام الاولى ثبت ما ادعينا سقط عنه هذا الاعتراض واما رابعا فلان
قوله انا لو توقف تاثيره على احديهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد
في الشرط وان توقف تاثيره على احديهما بخصوصه زال بزواله ويكون التاثير
المشروط بخصوصية الآخر تاثيرا آخر لو تم لدل على استحالة ان يكون لواحد شخصي
علتان مستقلتان على سبيل البدل بمعنى الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث
لو وجدت ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي فانا نقول وجود المعلول اما ان
يتوقف على احديهما لا بعينها فلا يكون خصوص شيء منهما علة فلا تعدد في
العلة واما ان يتوقف على احديهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلول الا
الا بوجودها فلا يكون الاخرى علة هف والحل منع المقدمة القائلة اذا لم يكن
خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وما يقال من ان البناء فالمعلول
يبقى بعد علته فقد عرفت ان نسبة الحكم الى ما هو علة حقيقة وذلك ما يقال لا

مطلقا وقد سبق انه لا استحالة
في ان يكون لواحد شخصي علتان
مستقلتان صح

شك ان الاب لا مدخل في وجود الابن فهو اما فاعل لوجوده او شرط له مع ان الابن
يبقى بعد الاب وكذا النار علة فاعلية او شرط لسخونة الماء المتسخن بها مع بقاء
السخونة بعدها فبطل ما ادعيتموه من ان المعلول لا يجوز ان يبقى بعد العلة
فان الاب بارادة مخصوصة وعلة معينة علية فاعلية او شرط يتم به العلة التامة
لحركة المني علة معدة لحصوله في الرحم ثم حصوله فيه زمانا مع امور يجد هناك
علة الاستعداد لقبول الصورة الانسانية فيفيض عليه تلك الصورة من المبدأ
الفياض فتصويره انسانا وبقاؤه انسانا علة اخرى غير الاب فلذلك جاز بقاؤه
بعده وكذلك النار محيا ويتها الماء بعد استعداده لقبول السخونة فيفيض السخونة
عليها من المبدأ ومع وحدته يتحد المعلول الفاعل اذا كان واحدا في ذاته ولم يكن
له صفة ولم يكن فعله مر[illegible] بامر لم يجز عند الحكماء ان يصدر عنه اكثر من واحد
خلافا لاكثر المتكلمين وقد يتوهم ان عدم جواز ذلك في الموجب بالذات وجوازه
في الفاعل المختار كلاهما متفق عليه وانما النزاع بينهم في ان المبدأ الاول موجب
او مختار والحق ان الفاعل اذا تعدد ارادته او تعلقها على ما ذهب اليه المتكلمون
كان خارجا عما نحن بصدده اذ فيه كثرة باعتبار تعدد ارادته او تعلقها فلا يكون
واحدا من كل الوجوه وان تصور ان لا يكون فيه تعدد بوجه كان داخلا فيه
ومتنازعا فيه ايضا احتج الحكماء بوجوه الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا
لامرين كانت مصدرية هذا غير مصدرية ذاك فان كان كل منهما نفس الواحد الحقيقي
كان لامر واحد حقيقيان مختلفان وان دخل فيه واحد منهما تركبه فلم يكن واحدا
ما فرضناه واحدا وان خرجا او خرج احدهما وكان الآخر عينا لزم التسلسل في الخارج
لان المصدرية الخارجة لا يمكن ان يستند الى غير الواحد الحقيقي والا لم يكن هو وحده
مصدرا والمقدر خلافه فيكون الواحد الحقيقي مصدرا لتلك المصدرية وننقل الكلام

الى مصدرية المصدرية حتى تثبت واجيب تارة الى بالنقض وتقريره انه لو تم هذا
الدليل لزم مفسدة فانا نقول لو صدر عن الواحد الحقيقي شيء فمصدرية لذلك
الشيء امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو اما داخل فيه ويلزم تركيبه او خارج
عنه معلول له لما مر آنفا وننقل الكلام الى مصدريتها حتى يلزم التسلسل او نقول
كان الصادر هناك شيئين احدهما ذلك الشيء الصادر عن الواحد والثاني
مصدرية لذلك الشيء لا شيء واحد وهو مناف لما ادعيتم من اتحاد المعلول عند
اتحاد العلة وتارة بالحل وهو ان المصدرية امر اعتباري فيستغني عن المصدر
بل لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول باعتبارها يصدر عنها معلولها
المعين لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا
المعلول باولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها فاذا فرضنا
مثلا ان الماء يصدر عنه البرودة فلا بد ان يكون له مع البرودة خصوصية
لا يكون مع غيرها ويجب ذلك بتعين صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها
وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فيكون موجودة قطعا ومتقدمة على المعلول
جزما فيعبرون عن تلك الخصوصية بالمصدرية تارة وبالصدور اخرى ويكون
العلة بحيث يجب عنها المعلول تارة ثالثة وذلك لضيق العبارة عما هو المقصود
في هذا المقام حتى ان الخصوصية ايضا يتجه عليها الاشكال بانها اضافية لكن لم
يقصد بمفهومها الاضافي بل اريد امر مخصوص له ارتباط وتعلق واختصاص
بالمعلول المخصوص لا يكون له ذلك مع غيره وتصحيح اطلاق هذه الالفاظ على
ذلك المعنى المراد بطريق التجوز عما ينكره فاندفع المنع وهو ظاهر والنقض ايضا
فان المعلول اذا كان واحدا يكون مصدرية بالمعنى المذكور عين ذات
المصدر بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق مصدريتان متغايرتان

بان لا يمكن ان يكون كلتاهما عين ذات المصدر لما مر آنفا ولا ان يكون واحد
منهما داخلة فيه فيلزم كون احدهما او كلاهما خارجا معلولا له ويتم الكلام واعترض
عليه بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة من جميع الجهات خصوصية مع امور متعددة
مشاركة في جهة او غير مشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور
فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولو سلم انه لا بد من خصوصية
مع كل صادر معين فلا نم انها موجودة قوله وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر
فيكون موجودة قطعا قلنا ان اراد بالمصدر الفاعل فلا نم ان الخصوصية المذكورة
يجب ان يكون فاعلة حتى يلزم وجودها لجواز ان يكون فاعل واحد مع امر عدمي
له خصوصية مع معلول معين ومع امر عدمي اخر له خصوصية مع معلول اخر فلا يكون
الخصوصية هي الفاعل بل المجموع الماخوذ منه ومن غيره وان اراد بالمصدر ما له مد
في الصدور سلمنا ان الخصوصية مصدر لكن لا نم ان المصدر بهذا المعنى يجب
ان يكون موجودا لا يقال اثبات المط ليس متوقفا على وجود الخصوصية بل
يكفيه تقدمها على المعلول اذ يلزم ح تكثر في الواحد الحقيقي ولو بالاعتبار لانا نقول
لو اوجب تعدد الامور العدمية تكثرا في الواحد الحقيقي لزم ان لا يمكن سلب اشياء
كثيرة عن شيء واحد من جميع الوجوه لاستلزامه تكثرا فيه لكنه بط لان جميع ما
ينه مسلوب عنه بالضرورة وما يقال من ان سلب شيء عن شيء امر عقلي لا يتحقق
في العقل الا بعد تعقل مسلوب ومسلوب عنه متعدد وثانيه ولا يكفيه ثبوت المسلوب عنه
وحده فلا يكون الواحد الحقيقي من حيث هو واحد حقيقي مسلوبا عنه اشياء كثيرة
مدفوع بان الواحد الحقيقي كالواجب تع متصف في حد نفسه في الخارج بالسلوب
والاضافات وان لم يكن هو متحققا في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف على تعقل
المسلوب والمسلوب عنه وانما المتوقف على تعقلهما هو العلم بالاتصاف لا نفسه

لانتفاء الثاني لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الآثار مستلزما
لتعدد المؤثر فلم يصح الاستدلال به عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في ا
العقول فانا اذا رأينا الماء توجب البرودة والنار توجب السخونة قطعنا بان طبيعة
النار غير طبيعة الماء فظهر انه كلما تعدد المعلول تعدد العلة وينعكس بعكس النقيض
اي قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المط والجواب ان الاستدلال
على تغاير طبيعتي النار والماء انما هو بالتخالف لا بالتعدد فانا لما راينا نارا
ولا برد معها كما كان مع الماء ورأينا ماء ولا حر معه كما كان مع النار علمنا ان
النار يخالف اثر كل منهما عن الاخر انهما متغايران فلو لو رأينا آثارا متعددة
بلا تخالف لم يمكن لنا الاستدلال بها على تعدد المؤثر بل هذا هو المتنازع الثالث
لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كا ب مثلا كان مصدرا لا و لما ليس آ
لان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين والجواب ان نقيض صدور ا هو لا صدور
ا لا اعني صدور ب وهذا الوجه كتبه ابن سينا الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على
هذا المطلب قال الامام العجب من تفنن عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم
يهمله في هذا المط الاعلى حتى وقع في غلط يضحك منه الصبيان ثم تعرض الكثرة باعتبار
كثرة الاضافات اشارة الى جواب استدلال المتكلمين وهو انه لو لم يصدر عن
الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد
هو الثالث وهكذا فيكون الموجودات سلسلة واحدة فيلزم في كل موجودين فرضنا
ان يكون احدهما علة للآخر والآخر معلولا له بوسط او بغير وسط وهذا باطل
ضرورة وتقرير الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول مع وحدته
كثرة بحسب الجهة والاعتبارات فان له وجودا ووجوبا وامكانا بالذات
يصدر عنه بحسب كل جهة من تلك الجهات امر آخر واعترض الامام بان هذه كلها ا

كل

اعتبارات عقلية لا يصلح علة للاعيان الخارجية ولما كان ظاهرا انها ليست علة
مستقلة شروطا وحيثيات يختلف بها احوال العلة الموجودة واعترض بانه
لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب
يصلح ان يجعل مبدأ للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من
غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا
واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا يثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان
لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور واعترض بان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت
الغير كما هو فلا دور اقول ان سلب شيء عن شيء لا يتوقف على تحقق شيء من الطرفين
واما الاضافة بين شيئين فلا يتصور تحققها الا بعد تحققهما والمص في شرح الا
شارات قد بين كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد
بوجه آخر حيث قال اذا فرضنا مبدأ اولا وليكن ا وصدر عنه شيء واحد و
وليكن ب فهو في اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب
شيء و ج وعن ب وحده شيء وليكن د فثانية المراتب شيئان لا يتقدم لاحدهما
على الآخر فان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى ا شيء آخر صار في ثالثة المراتب
ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده
ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس و
وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن
وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر
وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالث المراتب ولو جوزنا ان يصدر
عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون
فوق واحد صار ما في هذه المراتب اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه ا

ولكن ه

المراتب فان وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا
يمكن انه يصدر اسبابا كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدء واحد انتهى كلامه وعلى
هذا الوجه يكون الجهات الموجبة للتكثر امور موجودة لا اعتبارية كما في الوجه
الاول ومع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد الا واحدا فلا يرد على هذا الوجه
الاعتراض المورد على الوجه الاول وهذا الحكم ينعكس على نفسه وفي الوحدة النوعية
لا ينعكس يعني ان الواحد بالشخص لا يكون معلولا لعلتين مستقل كل منهما بالايجاد خلافا
لبعض المعتزلة وذلك لوجهين الاول انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونهما
علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية الثاني انه لو توقف
على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة
ان لا يفتقر في التاثير الى شيء آخر وان توقف على احدهما فقط كانت هي العلة
دون الاخرى وان لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة وهذا بخلاف
الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع المستقلتين عليه بمعنى ان يقع بعض افراده
بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الاخرى كذا
وح لا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناؤه عنه واورد الامام ان المعلول
النوعي ان احتاج الى ذاته الى العلة المعينة امتنع استناده الى غيرها وهو ظ
وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاتها فلا يعرض له الاحتياج اليها فاجاب بانه
لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقا
بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاستناد الى المعينة لا من جهة
المعلول بل من جهة تلك العلة المعينة فالحاجة المطلقة من جانب المعلول
وتعين العلة واعترض صاحب المواقف بان فيما ذكر من احتياج المعلول الى
الى علة ما بحيث يكون التعين من جانب العلة الزاما لعدم احتياج

احتياج المعلول الى العلة بعينها وكونه محتاجا الى علة ما لا بعينها فيجوز ان يكون
الواحد بالشخص معلولا لعلتين مستقلتين من غير ان يحتاج الى كل منهما بعينه
ليلزم المح بل الى مفهوم احدهما لا بعينه الذي لا ينافيه الاجتماع كما هو شان
المعلول النوعي والحاصل انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة نا
ناشيا من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المعلول الى تلك المعينة جاز ان
يكون الواحد الشخصي معلولا لعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا الى عين
شيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل
واحد منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لا
لانهما اذا اجتمعا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم احدهما
الذي هو اعم منهما فلا يتم الدليل الاول وايضا قلنا ان نختار في الدليل الثاني
شقا ثالثا وهو ان يتوقف المعلول على احدى العلتين لا بعينها ولا يلزم شيء
من المذكورات الباقية في الدليل الثاني فلا يتم هو ايضا اقول ان المعلول
الشخصي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان بعين كل واحد منهما احتياج الى نفسها
على ما تقدم من ان تعين العلة من جانبها فيلزم احتياجه الى كل واحد منهما ا
انما هو الموجود دون التي لم توجد بعد او وجدت ثم انعدمت هذا والحق
ان الطبيعة النوعية لا احتياج لها بعينها ويلزم ما ذكرنا ولهذا اذا لم يجتمعا
بل توارد على سبيل البدل اما ابتداء او على التعاقب لا يلزم محذور اذ المتغير
بالعلية على تقدير وجود كل واحد منهما الى العلة ولا استغناء عنها ايضا
لانهما انما يكونان للوجود الخارجي فان استغناء شيء عن العلة معناه ان
يوجد بدونها واحتياجه اليها ان لا يوجد بدونها فما لا يكون موجودا
لا يتصف بشيء منهما والطبايع لا وجود لها في الخارج انما الموجود فيه اشخاصها

وقول المص ان الواحد بالنوع يكون له علل متعددة ليس معناه ان الطبيعة النوعية
الواحدة يكون لها علل متعددة بل معناه ان افراده التي هي واحدة بالنوع
يكون لها علل متعددة بان يقع بعضها بهذه وبعضها بتلك والنسبتان
اي العلية والمعلولية ليستا من ثواني المعقولات لا شك في انهما من الامور الا
عتبارية والا لزم التسلسل واما انهما من المعقولات الثانية ففيه بحث يعرف
بالتامل بينهما مقابلة التضايف ويجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امر
بمعنى قد يكون شيء علة لامر ومعلولا لامر اخر كالعلل المتوسطة ولا يتعاكسان
اي العلة والمعلول فيهما اي في العلية والمعلولية اي لا يكون العلة معلولة
لمعلولها بوسط او بغيره ولا المعلول علة لعلتها كذلك وهذان المعنيان مثلا
متلازمان وهذا هو الذي يقال الدور ولم يذكر على بطلانه كما سيذكر
على بطلان التسلسل فكانه بديهي بداهة كما ذهب اليه الامام الرازي واستدل
بان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لكان متقدما على
علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه واعترض عليه بان العلة لا يجب
تقدمها بالزمان بل بالذات ثم نقول معنى التقدم بالذات ان كان نفس
العلية كان قولكم لزم تقدم الشيء على علته جاريا مجرى قولكم لزم علية
الشيء لعلته وهو عين المتنازع فيه بحسب المعنى وان كان مخالفا في اللفظ
وان كان معنى التقدم امرا وراء المذكور فلا بد من تصويره اولا ثم
تقريره باقامة الدليل عليه ثانيا ونحن وراء المنع في اذ لا يتصور هنا للبعد
معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان له مفهوما فلا نم ان ذلك التقدم المفهوم
ثابت للعلة قال فالاولى ان يقال لكل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر
الى الاخر المفتقر اليه اي الى ذلك الواحد فيلزم ح افتقار كل واحد الى نفسه وهو

وهو ح اذ الافتقار نسبة لا يتصور الا بين الشيئين ثم قال والاقوى ان يقال
نسبة المفتقر اليه الى المفتقر بالوجوب لان العلة المعينة يستلزم معلولا معينا
ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة
معينة بل علة ما وهما اعني الوجوب والامكان متنافيان وانما كان هذا اقوى
من ذلك الاولى لان تحقق النسبة كيفية التغاير الاعتباري اقول فيه بحث
لانه جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان ينشأ منهما نسبتان مختلفتان
بالوجوب والامكان والجواب عنه بانه اذا اختلفت الجهة لا يكون مما نحن
بصدد ابطاله اذ كلامنا في بطلان الدور ولا دور الا مع اتحاد الجهة ليس
بشيء لان الدور هو ان يكون مفتقرا اليه كل منهما من جهة واحدة وبعد تحقق
الدور يكون شيء مفتقرا اليه من جهة واحدة لا يقدح في ذلك ان يترتب
على كونه مفتقرا لذلك الشيء صفة وعلى كونه مفتقرا اليه صفة اخرى مغايرة للاولى
كما في نحن بصدده فان منشأ احد النسبتين كونه مفتقرا ومنشأ الاخرى هو
كونه مفتقرا اليه واعترض عليه الفاضل الارموي بانه ان اراد بالافتقار في
الدليل المرضي عنده امتناع الانفكاك مطلقا فقد يتعاكس الافتقار بهذا
المعنى من الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الاخر ولا ا
ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وكيف يلزم من تعاكس هذا
المعنى بين العلة والمعلول الا امتناع انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه
وان اراد بالافتقار امتناع الانفكاك مع تقدم المفتقر اليه جاز
في التاخر ما جاء من الشبهة في التقدم بعينه اذ نقول ح ان اردت بتاخر
المعلول معنى المعلولية كان قولك كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى
الاخر عند قولك كل واحد منهما معلول للاخر وهذا هو عين المتنازع فيه

وان اردت بمعنى آخر فلا بد من تقريره وتنويره فالشبهة مشتركة بين الدليلين
المردود والمرضي والجواب عن تلك الشبهة ان بين العلة والمعلول ترتيبا بحيث
يصح ان يقال كانت العلة وكان المعلول من غير عكس فانا احدا لا نشك في انه
يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد
فبالضرورة هناك معنى يصحح ترتيب المعلول على العلة بالفاء ويمنع من عكسه
وهذا المعنى يقال له بالنسبة الى العلة كونه علة ومتقدما ومحتاجا اليه ومتوقفا عليه
وموقوفا عليه وبالنسبة الى المعلول كونه معلولا ومتاخرا ومحتاجا ومفتقرا
وموقوفا فحاصل الاستدلال انه لو كان شيء علة لعلته لزم كونه علة لنفسه و
وبعبارة اخرى لزم تقدم الشيء على نفسه وبعبارة اخرى لزم توقف الشيء على نفسه و
وبعبارة اخرى لزم افتقاره الى نفسه وذلك باطل بالضرورة فان قيل اللزوم ممنوع وسند
المنع وجهان ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك
الشيء فان العلة القريبة للشيء كافية في تحققه وان لم يوجد البعيدة والا لزم تخلف
الشيء عن علته القريبة وثانيهما انه يجوز ان يكون شيئان ماهية كل منهما علة لوجود
الاخر او ماهية احدهما علة لوجود الاخر ووجود الاخر علة لوجود الاول لكنا
اللزوم ضروري والسند مدفوع لان العلة القريبة لا يوجد بدون العلة البعيدة
لان العلة البعيدة علة قريبة للعلة القريبة فلو وجدت بدونها لزم وجود
المعلول مع عدم علته القريبة وبطلانه ظاهر ولكن كون ماهية الشيء علة لما هو
علة لوجوده مع انه ظاهر البطلان لانا نعلم بالضرورة ان العلة الموجدة لا بد
وان يكون موجودة قبل وجود معلولها ليس مما نحن فيه اعني الدور المفسر
بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه ولا يرى موضعها هاهنا في سلسلة واحدة الى غير
النهاية لان كل واحد منها اي من تلك السلسلة يمتنع الحصول بدون علة واجبة

واجبة وذلك لكونه ممكنا فلا يجب ولا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة يجب اولا من جهته
وذلك لوجوب تقدم العلة بالوجود والوجوب على المعلول لكن الواجب بالغير
يمتنع ايضا اي يمتنع الحصول ايضا لكونه ممكنا بدون علة واجبة لما تقدم فلو
انحصر الموجودات في الممكن لم يوجد شيء منها فيجب وجود علة واجبة لذاتها هي
طرف للسلسلة اقول من يجوز ذهاب سلسلة الممكنات الى غير النهاية يقول
كل منها يجب بغيره ويوجد بغيره ولا ينتهي الى ما هو واجب بذاته فدعوى انه لا بد
من وجود علة واجبة لذاتها مصادرة للتطبيق بين جملة قد فصلت منها
آحاد متناهية وجملة اخرى لم ينفصل منها هذا هو البرهان التطبيق وعليه
التعويل في كل ما يدعي تناهيه تقريره انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى
غير النهاية لحصلت هناك جملتان احديهما من معلول معين او علة معينة والا
والاخرى من المعلول الذي قبله او العلة التي قبلها بعدد متناه فنطبق بين
الجملتين اللتين قد فصل منها آحاد متناهية والجملة الاخرى التي لم ينفصل منها
هذه الآحاد اي نطبق الجزء الاول من احديهما على الجزء الاول من الاخرى من
الاخرى وكذا نطبق الجزء على الجزء الثاني وهلم جرا فان وقع بازاء كل جزء من
التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولم يتصور
ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم تناهي
الناقصة بالضرورة والتامة لا يزيد عليها الا بعدد متناه فيلزم تناهيهما
بالضرورة ان الزائد على المتناهي بمتناه متناه واعترض بانا نختار انه يقع
بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نم لزوم تساويهما فان ذلك انما
يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي وايضا الحكم انما لزم من المجموع اي من
لا تناهي العلل او المعلولات ومن فصل عدد متناه منها حتى يحصل جملة اخرى

ومن توهم انطباق احديهما على الاخرى على الوجه المخصوص فيكون المجموع محالا
ولا يلزم من ذلك استحالة شيء من اجزائه فان مجموع قيام زيد وعدمه محال فكل و
واحد من جزئيه ممكن في نفسه وايضا فالدليل منقوض بالاعداد والحوادث التي
لا اول لها والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عند القائلين بالتطبيق مع
ان الحجة جارية فيها واجيب عن الاول بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما
متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها
الانقطاع وعن الثاني بانه اذا كان المجموع محالا لابد ان يكون شيء من اجزائه
او اجتماعها محالا ونحن نعلم بالضرورة ان ما سوى عدم التناهي ليس محالا
وعن النقض بالاعداد بانها من الاعتبارات العقلية لا يدخل في الوجود من
من المعدودات الا ما هي متناهية وعن النقض بالباقيين اعني الامور المتعاقبة
الوجود كالحركات الفلكية والتي توجد معا لكن لا ترتب بينها كالنفوس
الناطقة بان المتكلمين مجمعون على استحالة لا تناهيهما واجراء برهان التطبيق
فيهما وسيصرح المص بذلك في بحث حدوث العالم والحكماء المشروطون
في استحالة ما يتناهى اجتماعها في الوجود والترتيب بينها فهم يقولون اذا كانت
الاحاد موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتب ايضا فاذا جعل الاول من احدى
الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا
فيتم التطبيق بلا شبهة واما اذا لم يكن موجودة في الخارج معا لم يتم لان وقوع ا
احاد احديهما بازاء احاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة
بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها
مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يكفي وقوع احاد احدى الجملتين
بازاء احاد اخرى الا اذا كانت موجودة معا ولم يكن بينهما ترتب بوجه ما اذ

اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء
الثالث وهكذا لجواز ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى اللهم
الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد من الاخرى لكن العقل
لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك
تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع التطبيق بانقطاع الوهم
والعقل واستوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق من حبلين ممتدين على الا
الاستواء وبين اعداد الحصى فانه يقع في الاولى اذا انطبقت طرف احد الحبلين
على طرف الاخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الثاني
وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لابد لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها
اولا ووقوع كل واحد من احاد الجملة الناقصة بازاء واحد من احاد الجملة التامة
اذا كانت الجملتان موجودتين معا من الامور الممكنة وان لم يكن بين احادها
ترتب والعقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف ولا حاجة في ذلك الفرض الى
ملاحظة احادهما مفصلة بل يكفي في فرض وقوع هذا الممكن ملاحظتها اجمالا
فبرهان التطبيق يدل على ان الامور الغير المتناهية الموجودة معا مطلقا محال
سواء كان بينها ترتب او لا ولان التطبيق باعتبار النسبتين على الاخرى بحيث
يتعدد كل منهما باعتبارها يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد احدى النسبتين
على الاخرى من حيث السبق برهان اخر على استحالة التسلسل تقريره انا نفرض
المعلول من السلسلة المفروضة اذا كان التسلسل في جانب العلل او العلل او
العلل المحضة اذا كان التسلسل في جانب المعلولات ونجعل كلا من الاحاد التي
فوقه على التقدير الاول او تحتها على التقدير الثاني متعددا باعتبار وصفي
العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فيحصل

حينئذ

حملتان متغايرتان باعتبار اياهما العلل والاخرى المعلولات ويلزم عند
التطبيق بينهما زيادة وصف العلية على التقدير الاول وزيادة وصف المعلولية
على التقدير الثاني ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة على التقدير
الاول لا ينطبق على معلولها وذلك لخروج المعلول المحض عن السلسلة بل
على معلول علتها المتقدمة بمرتبة وذلك المعلول هو نفس تلك العلة المنطبقة
عليه وانما يتغايران بحسب وصفي العلية والمعلولية وبهذا الاعتبار يتصور
الانطباق بينهما وكل علة ومعلول منطبقين لا بد ان يكون قبلهما علة فا
ذا انطبقت افراد المعلولات باسرها بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق
كان هناك علة متقدمة على جميع المنطبقات لم ينطبق عليها شيء من افراد
المعلولات والا لزم ان ينطبق معلول من كل المعلولات على علة فلا يكون
علة متقدمة عليه بل واقعة في مرتبته وقد عرفت بطلانه فيزيد سلسلة العلل
على سلسلة المعلولات والا لزم ان ينطبق معلول من تلك المعلولات على علة فلا
يكون علة متقدمة عليه بل في مرتبته وقد عرفت بطلانه فيزيد سلسلة العلل
على سلسلة المعلولات بواحدة وفيه انقطاع التسلسل وكذا كل معلول على التقدير
الثاني لا ينطبق على علته بل على علة معلول المتاخر عنها وعن ذلك المعلول ايضا
فكل معلول وعلة منطبقين لا بد ان يكون بعدهما معلول ويلزم على قياس
ما تقدم زيادة سلسلة المعلولات على سلسلة العلل بواحد وينقطع ا
السلسلتان معا ولان المؤثر في المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء
مؤثرا في نفسه وعلله لان المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة
لا تجب به وكيف تجب الجملة بشيء هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة
برهان آخر تقريره ان جميع تلك الموجودات المتسلسلة اذا اخذت بحيث

بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يخرج عنها شيء منها فلا شك انه موجود ممكن اما
الموجود فلانحصار اجزائه في الموجود ومعلوم ان المركب لا يعدم شيء من اجزائه
واما الامكان فلافتقاره الى جزئه الممكن واذا كان الجميع موجودا ممكنا فموجده
بالاستقلال اما نفسه وهو ظاهر الاستحالة واما جزء منه وهو ايضا محال
لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله بناء على ان العلة المستقلة من الاجزاء
الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو كان الموجد لبعض اجزائه شيء آخر
لتوقف حصول المركب عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وايضا موجد الجميع با
لاستقلال لا يجوز ان يكون جزءا لان كل جزء محتاج الى ما لا يتناهى من تلك
السلسلة فلا يستقل بدونه واما خارج عنه وقد يكون مر آنفا ان العلة ال
المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه فلا اقل
من ان يوجد ذلك الخارج جزءا من اجزاء السلسلة ولا يكون ذلك الجزء مستندا
الى علة موجبة داخلة في السلسلة والا توارد علتان على معلول واحد شخصي
وهذا خلاف المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من آحاد السلسلة مستند الى آخر
منها الى غير النهاية هف وايضا اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة كان
طرفا لتلك السلسلة فيكون متناهية مع فرضها غير متناهية وبما ذكرنا من التقرير
اندفع ما قيل ان اريد بالعلة التي لا بد منها لجميع السلسلة العلة التامة بمعنى جميع
السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة كونها نفس السلسلة فان العلة التامة
بمعنى جميع ما يحتاج اليه الشيء قد يكون نفس ذلك الشيء كما في المركب من الواجب و
الممكن فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجوده من ذاته وكيف هذا
استحالة قلنا نم وانما يلزم لولا تعلق الجزء منها الذي ليس نفس ذاتها فا
وان اريد العلة الفاعلية فلا نم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما

بمجيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء السلسلة حتى نفسه وهو مع الجواز
ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير
لانا نقول قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد واما الرد
فقاعله المستقل ليس هو النجار وحده بل مع فاعل الخشبات نعم يرد على المقدمة
القائلة بان كل جزء يحتاج ولم يستقل بدونها ان احتاج العلة الى ما هو علة
لها بوجدها لا ينافي استقلالها بل انما ينافيه احتياجهما الى ما هو علة
لمعلولها بتعاونها في الايجاد وعلى المقدمة القائلة بان العلة المستقلة للمركب
من الاجزاء الممكن علة لكل جزء منه انه انما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة
لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء وهذا بطلان المركب
قد يكون بحيث يحدث اجزاؤه شيئا فشيئا كخشبات السرير وهيئته الاجتماعية
فعند حدوث الجزء الاول ان لم يوجد العلة المستقلة فرضناها علة لكل جزء
لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر البطلان وان وجدت لزم تخلف
المعلول اعني الجزء الاخر عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه واما
ان يراد انها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلو
لها والجزء لها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب مترتب
الاجزاء كانت علته المستقلة ايضا مترتبة الاجزاء بحدوث كل جزء منه بجزء
منها يقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايضا فاسد
من جهة انه لا يحصل المطلوب اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءا
منها اذ من اجزائها ما يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه
او لعلله وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها موصوف بالعلية والمعلولية بحيث لا يخرج
عنها الا المعلول المحض المتاخر عن الكل بحسب العلية المتقدم عليه بحسب الآنية

حيث يعتبر من الجانب المتناهي ولهذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول و
الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول فانه جزء من السلسلة يتحقق السلسلة
عند تحققه ويقع بكل جزء منه جزء منها فانه نفسه جزء من السلسلة يكون علة ا
المجموع الذي هو ما فيه من المعلول الاخير وهكذا في كل مجموع قبله لا الى نهاية فان قيل
ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن يحتاج الى علة
وهو جزء من السلسلة فيحتاج باحتياج السلسلة ايضا الى تلك العلة وهكذا الكل
مجموع يفرض ولا يوجد السلسلة الا بمعاونة من تلك العلل ولانه ليس بكاف في
تحقق السلسلة بل لا بد من المعلول المحض ايضا قلت هذا لا يقدح في الاستقلال
لان معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاون خارج على ما تحقق وقد فرضنا
ان علة كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وظاهر انه لا دخل للمعلول الاخير في ايجاد
فان قيل نحن نقول من الابتداء علة الجملة لا يجوز ان يكون جزء منها لعدم اولوية
بعض الاجزاء ولان كل جزء يفرض فعلته اولى منه بان يكون علة للجملة لكونها اكثر
تاثيرا قلنا ممنوع بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لان غيره
من الاجزاء علل بعيدة للجملة لا تستقل بايجاد الجملة بل يحتاج في ايجادها الى
معاون خارج هو علتها القريبة وعلى اصل الدليل منع آخر وهو انا لا نم افتقار
الجملة المفروضة الى علة غير علل الآحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجود
الآحاد والعلة كل منها بعلته وقولكم انها ممكن محتاج عبارة بل هي ممكنات تحقق
كل منها بعلته فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الرجال
لا تفتقر الى علل الآحاد وما قيل من جميع تلك العلل الموجدة التي هي علة موجدة
للسلسلة باسرها اما ان يكون عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة
عنها مبني على توهم السلسلة موجودا آخر ممكن يحتاج الى علة اخرى من جميع تلك

ات

العلل وليس كذلك بل ليس هناك الا ممكنات قد احتاج كل منها الى علة وما يقال
ان وجودات الاحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل وهذا وان قوله
ولان المجموع له علة تامة ان اراد بالعلة التامة جميع ما يحتاج اليه وقد عرفت فساده
وان اراد بها المؤثر بالاستقلال فحقه ان يكون مقدما على قوله فلان المؤثر في
المجموع الخ وجه آخر لو ذهب سلسلة العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلولية على
على عدد العلية وهو بط لان العلية والمعلولية متضايفان تضايفا حقيقيا ومن
لوازمها التكافؤ في الوجود اي اذا وجد احد من المتضايفين الحقيقيين وجد
الاخر قطعا الخ فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر فيكونان
متساويين في العدد ضرورة وجه اللزوم ان كل علة في السلسلة فهو معلول
على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الاخير وكذا نقول
لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية لزاد عدد العلية لان كل ما هو معلول في هذه
السلسلة فهو علة من غير عكس كالعلة الاولى وجه آخر انه لو وجدت سلسلة غير
متناهية سواء كانت من العلل او المعلولات فهي لا محالة يشتمل على الوف فعدد الا
لوف الموجودة اما ان يكون مساويا لعدد احادها او اكثر وهو ظ الاستحالة
لان عدة الاحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدة الالوف لان معناها ان ياخذ
كل الف من الاحاد حتى يكون عدة مائة الف مائة واما ان يكون اقل وهو ايضا
بط لان الاحاد تشتمل على جملتين احديهما تتعدد بعدة الالوف والاخرى بعدد الزائد
عليها والاولى اعني الجملة التي تتعدد بعدة الالوف اما ان يكون من الجانب المتناهي
او من الجانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة هذه وان كانت
السلسلة غير متناهية من الجانبين نفرض مقطعا فيحصل جانب متناهي فنبا في
الترديد اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان هذه الالوف متناهية لكونها

لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ الجملة
الثانية اعني الزائد على هذه الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت هذه الالوف
تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الاحاد المتألفة من تلك العدة من الالوف
والمتألف من الجملة المتناهية الاعداد في الاحاد متناه بالضرورة واما على التقدير
الثاني فلان الجملة التي هي بعدد الزائد على هذه الالوف يقع في جانب المتناهي ويكون
متناهية ضرورة انحصارها بين طرفي السلسلة ومبدأ عدة الالوف وهي اضعاف
عدة الالوف تسعمائة وتسعة وتسعين مرة فيلزم تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم
تناهي السلسلة لتناهي الوفها عددا واحادا على ما مر ويمكن منع المقدمة القائلة
بان هذا مساوي ولذلك او اكثر او اقل بان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي
ويمكن دفعه بدعوى الضرورة في ان كل جملتين سواء كانتا متناهيتان او غير
متناهيتين فهما اما متساويتان او متفاوتتان ويكافي النسبتان اي العلية
والمعلولية وليس المراد بهما هاهنا العلية والمعلولية مطلقا بل الفاعلية والمفعولية
على ما سيتضح في طرفي النقيض اي الوجود والعدم على معنى انه اذا تحققت المعلولية
في معروض وجودي وبالعكس يعني اذا تحققت المعلولية في معروض وجودي تحققت
العلية في معروض وجودي وهذا معنى تكافئهما في الوجود وايضا اذا تحققت العلية
في معروض عدمي تحققت المعلولية في معروض عدمي وبالعكس يعني اذا تحققت
المعلولية في معروض عدمي تحققت العلية في معروض عدمي وهذا معنى تكافئهما
في العدم وذلك لانه لا يمكن تاثير العدمي في الوجودي ويلزم من ذلك انه اذا كانت
العلة الفاعلية عدمية كانت المعلول ايضا عدميا واذا كان المعلول وجوديا
كانت العلة الفاعلية وجودية ايضا فان ثبت ايضا ان تاثير الوجودي
في العدمي لا يجوز ثبت ما ادعاه بتمامه لانه يلزم انه اذا كانت العلة الفا

علية

وجودية كان المعلول ايضا وجوديا وانه اذا كان المعلول ايضا عدميا كانت
العلة ايضا عدمية لكنه لم يثبت وما قيل في اثباته من انه ان صح ان عدم العدم
عين الوجود وان عدم العلة الفاعلية علة فاعلية لعدم المعلول لجاز ان يكون
الوجودي علة فاعلية للعدمي والا لكان عدم الوجودي علة فاعلية لعدم العدمي
الذي هو وجودي هف اقول مردود بانه يجوز ان يكون الوجودي الذي
هو علة فاعلية للعدمي هو الواجب ولا يتصور له عدم حتى يلزم ان يكون علة لعدم وجود
وكذا ما قيل لو لم يكن معلول الوجودي وجوديا لكان عدميا وملكه ذلك العدمي
لابد لها من علة موجودة اذ الموجود لا يصدر الا عن موجود فعدم تلك العلة علة
لذلك العدمي لان عدم العلة علة لعدم المعلول وقد فرض ان الوجودي علة
دون الواجب ان يكون لكل ممكن علة موجودة اذ من الممكنات ما لا يدخل في الوجود
ازلا وابدا ولو سلم لجوز ان يكون علة واجب الوجود لا يقال فيلزم ان يكون
معلوله ايضا موجودا الوجود علة لجواز ان يكون وجوده متوقفا على شرط متحقق
بعد والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لازميهما قال الحكماء
البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب لا يكون مصدرا لاثر
وقابلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب بصفات حقيقية زائدة
على ذاته على قبول الاشاعرة واستدلوا على ذلك بان القبول والفعل متنافيان
عند اتحاد النسبة اي عند اتحاد نسبة الفعل نسبة القبول ونسبة القبول بان يكون
نسبة الفعل واقعة بين المنتسبين اللذين وقع نسبة القبول بينهما وذلك لتنافي
لازميهما اعني الوجوب اللازم للفعل والامكان اللازم فان الفاعل للشيء
وجود المفعول والقابل لا يجب عند وجوده وجود المقبول بل يمكن حصول
فيه ورد عليه انه ان اراد ان الفاعل اذا استجمع شرايط تاثيره وارتفع موانعه

موانعه وصار بالفعل موصوفا بالفاعلية وجب وجود المفعول به وكذا نقول ان القابل
اذا اجتمع معه ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المفعول فيه فلا فرق بينهما
وان اراد ان القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا نقول ان
الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه فلا فرق ايضا والجواب عن ذلك
بان الفاعل يمكن ان يكون مستقلا في بعض الصور موجبا للمفعول من حيث انه فاعل
دون القابل اذ لا يتصور استقلاله وايجابه من حيث انه قابل في شيء من الصور
فالفعل وحده موجب في الجملة فالقبول لا يوجب اصلا فلو اجتمعا في شيء من جهة
واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وهو محال اقول مدفوع
بان امكان الوجوب انما هو من جهة الفاعلية كما صرح به هذا المجيب وامتناع الوجوب
انما هو من جهة القابلية كما صرح به ايضا فامكان الوجوب وامتناعه ليس من جهة
واحدة بل من جهتين مختلفتين هما الفاعلية والقابلية ولا محذور في ذلك
وجب التخالف بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة
والا فلا يعني ان المعلول ان كان محتاجا الى العلة في ذاته وماهيته يجب ان
يكون محتاجا الى العلة في تشخصه لا في نوعه وماهيته جاز ان يتفقا في الماهية
وان يختلفا فيه ولا يجب صدق احد النسبتين على المصاحب يعني اذا كان
شيء علة فاعلية لاخر وكان هناك شيء ثالث مصاحب لذلك الفاعل فانه لا يجب
ان يكون ذلك المصاحب فاعلا لذلك الاخر بل لا يجوز ذلك لامتناع ان يكون
لشيء واحد فاعلان في مرتبة واحدة وكذا الحال في مصاحب المعلول فانه لا يجب
كونه معلولا لعلة ذلك المعلول بل لا يجوز ذلك اذا فرضت عليتها لهما من جهة
واحدة وليس الشخص من العنصريات علة ذاتية لشخص اخر والا لم يتناه الاشخاص
يعني لو كان الشخص من العنصريات بحسب ذاته علة لاخر منها ان يكون كل شخص

علة لآخر منها لاشتماله على تلك الماهية ويلزم لاتناهي ويلزم انحصار العناصر مرتبة
موجودة معًا وفيه نظر لأنا لا نُسلّم أنه يلزم أن يكون كل شيء شخص علة لآخر وانما اللازم
أن يكون كل شخص من اشخاص العناصر لاشتماله على الماهية العنصرية لذلك الشخص الآخر
المعلول فرضًا ولا استغنائه عنه بغيره دليل آخر على أن العناصر ليست علة ذاتية بعضها
لبعض تقريره أن العناصر ليس بعضها أولى بأن يكون علة ذاتية لبعضها من غيره بل كلها
في ذلك سواء فيستغني ما فرضناه معلولا عما فرضناه علة بغيره ذلك المفروض هف
وفيه نظر لأن معنى العلية الذاتية على ما مرّ أن يكون علة بماهيته وحقيقته أن يكون
أن يكون العلة هي الماهية بحيث لا يكون لخصوصية الأفراد مدخل في تلك العلية
فلا معنى لاحتياج المعلول واستغنائه عن خصوصية فرد فرد ولعدم تقدمه دليل
آخر تقريره أن الشخص من العناصر لا يتقدم بالذات على شخص آخر منها لأن كل شخص من
العناصر يمكن أن يفرض مستقلا على شخص آخر ومنافيًا فهو هو والعلة الذاتية لابد
وأن يكون متقدمة بالذات على المعلول وفيه نظر لأن امكان فرض التقدم وا
والتأخر لا ينافي التقدم الذاتي بحسب نفس الأمر وامكان التقدم والتأخر بحسب
نفس الأمر ولتكافؤهما دليل آخر تقريره أن الشخص من العناصر يكافي شخصًا
آخر في أن أحدهما ليس أولى بأن يكون علة للآخر من العكس والمتكافيان
لا يكون أحدهما علة للآخر ويرد عليه وعلى الدليلين الأول والثاني أنهما
مبنية على أن اشخاص العناصر متساوية بحسب الماهية وهو ممنوع ولبقاء أحدهما
مع عدم صاحبه دليل آخر تقريره أن كل شخص من العناصر يجوز أن يبقى بعد عدم
شخص آخر والمعلول لا يجوز أن يبقى بعد علته وفيه نظر لأن كلية هذا الحكم
ممنوعة والاستواء في الماهية على تقدير التسليم لا يفيد ولا استقراء لا يفيد
يقينًا والفعل مبناه يفتقر الى تصور جزئي لتخصيص به الفعل وشوق ثم ارادة

ارادة ثم حركة من العضلات ليقع منها الفعل اشارة الى مبادي الأفعال الاختيارية
المنسوبة الى النفس الحيوانية وهي اربعة مرتبة أبعدها عن الأفعال هو التصور ا
الجزئي للشيء الملائم أو المنافر تصورًا مطابقًا أو غير مطابق وانما ينبغي ان
يكون التصور جزئيا لأن التصور الجزئي الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات على
السواء فلا يقع به خاص والا لزم ترجيح أحد الأمور المتساوية على الباقية وشوق
ينبعث عن ذلك التصور وينبعث الى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك
الملائمة في الشيء اللذيذ والنافع ادراكا مطابقًا أو غير مطابق ويسمى شهوة
والى شوق نحو دفع وغلبة انما ينبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه او
الضار ويسمى غضبا ويليه الاجماع المسمى بالارادة ويدل على مغايرته للشوق
كون الانسان ربما يتناول ما لا يشتهيه كما في الدواء البشع ومنه يعلم أن الفعل
الاختياري قد يقع بلا سابقة شوق فالقول بأن مبادي الأفعال الاختيارية
اربعة بناء على الأغلب وغير مريد لتناول ما يشتهيه كما اذا منع مانع حياء او
حمية وعند وجود هذا الاجماع يترجح أحد طرفي الفعل والترك اللذين يساوي
نسبتهما الى القادر عليهما ويليه الحركة من القوة المنبثة في العضلات المحركة للا
للأعضاء هذا وقد قيل لو كان المعتبر في صدور الفعل الجزئي التصور الجزئي
لزم الدور لأن تصوره من أنه يمنع من وقوع الشركة يتوقف على وجوده لانا
قبل حدوث السواد المعين مثلا لا يتصور الا سوادًا واقعًا في هذا المحل في
هذا الوقت على هذا الشرط والمقيد بهذه القيود وإن كان الوفا لا يكون الا
كليًا وانما تصور هذا السواد من حيث شخصيته المانعة من فرض الاشتراك
فلا يحصل الا بعد وجوده فلو توقف وجوده على مثل هذا التصور كان دورًا
وأجاب الحص بأن ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال

لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل
اياه المتوقف على ادراكه فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج سببا لحصوله في
الخيال ايضا مبدا لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور والحركة الى مكان يتبع
ارادة بحسبها اي بحسب تلك الحركات وجزئيات تلك الحركة يتبع تخيلات وارادات
جزئية اشارة الى جواب سوال ربما يورد فيقال الحركة على مسافة يكفي فيها ارادة
متعلقة بقطع جميعها ناشئة من تصور الحركة عليها مع انها حركة مشتملة
على حدود يقطعها المحرك من غير ان يتصورها بخصوصها ويتعلق ارادة
بالحركة اليها والحركة عنها بذلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع المسافة باسرها
كافية في حدوث الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان الافعال
الجزئية الصادرة عنها لا تحتاج الى تصورات وارادات جزئية وتقرير الجواب
ان صدور الحركة عن الارادة الكلية يتوقف على وجود الارادة الجزئية بيان
ذلك ان المتحرك على مسافة يتخيلها اولا وينبعث منه ارادة كلية متعلقة بقطع جميعها
ثم انه يتخيل حدا جزئيا من حدودها وينبعث من تخيله ارادة جزئية متعلقة بقطع
جزء من المسافة واقع بينه وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا آخر وهكذا
فلو انقطع بعد وصوله الى حد معين من حدودها تخيله حدا آخر بعده انقطعت
حركته ولم يتجاوز ذلك الحد الذي وصل اليه وبقي واقفا فكل جزء من اجزاء المسافة
يتعلق به تخيل وينبعث منه ارادة جزئية يترتب عليها الحركة على ذلك الجزء فهذه
التخيلات والارادات مستمرة استمرار الحركات فكما ان استمرار الحركات
لا يمنع تشخصها ولا يقتضي كونها كلية كذلك استمرار التخيلات والارادات
هكذا المتجددة متعاقبة لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كليتها ولما اعترض بان التخيلات
والارادات الجزئية امور حادثة جزئية فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام

فيها كالكلام في الاولى فيتسلسل ثم انه ان كان دفعة فهو محال وان كان
السابق علة للاحق كان ايضا محالا لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق
والمعدوم لا يكون علة للموجود اجاب بقوله بكون السابق من هذه التخيلات
علة السابق من تلك الارادات المعدة لتخيلات وارادات اخرى يعني ان السابق
علة معدة للاحق فلا محذور في انعدامه حال حصول اللاحق لان العلة المعدة يجب
ان لا تجامع المعلول على ما تقرر تحقيقه ثم اعترض بان الانسان يجد من نفسه في كثير
من حركاته الاختيارية على مسافة كونه يخ مثلا قصد نهايتها ويتوجه الى تلك النهاية
مع ذهوله عن الحدود الواقعة في اثنائها انما لغفلة عنها اولا لاشتغال نفسه
شاغل من خوف او مرض وايضا فالذي يتوقف عليه الحركة لا يكون تخيل كل
واحد من الحدود التي يفرض في المسافة او تخيل بعضها دون بعض والاول
يقتضي تصور امور غير متناهية مرات غير متناهية لان المسافة لا تعبر النهاية وكل نصف
من تلك الانصاف التي لا تتناهى يشابه ذلك لكن كل عاقل يجد من نفسه عند الحركة
ان الامر ليس كذلك والثاني يوجب جواز تحقق الحركة على كل مسافة من
غير قصد الى شيء من اجزائها لانه اذا جاز ذلك في بعض المسافة فليجز في كلها
ولا يلزم الترجيح بلا مرجح وايضا لا يكون ح التخيلات والارادات متصلة
كما زعم وجعل اتصالها سببا لاستمرار الحركة واجاب عن اصل السؤال بعض
المحققين بان الموجود في الخارج هو الحركة بمعنى التوسط دون الحركة بمعنى قطع
المسافة وسياتي تحقيق ذلك وبيان ان الحركة بمعنى التوسط امر واحد متحصل من
مبدا المسافة الى منتهاها فيكفي فيها تخيل المسافة باسرها اجمالا وارادة
متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها وتوجه القصد
القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك حركات متعلقة بالحركة واحدة جزئية

فيحصل الارادات في النفس وحركات في المسافات ثم

اما ثانيا

فلابد للحركة على مسافة نقضا على القاعدة القائلة ان كل فعل جزئي يحتاج
الى تصور وارادة جزئيين وما ذكره هذا السائل مبني على وجود الحركة بمعنى
القطع وكذا ما اجيب به عن سؤاله وما اعترض به على الجواب ايضا والكل ساقط
وتلك القاعدة مثيلة ويشترط في صدق التاثير على المقارن الوضع قال
الحكماء يشترط في ان يصدق على المقارن اعني الصور والاعراض المقارنة لها
انه مؤثر وضع خاص بينه وبين ما يؤثر هو فيه لان الصور والاعراض قوا
بها عوارض الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة تلك
المادة فيكون عشاركة من الوضع ولذلك فالنار لا تسخن اي شيء اتفق بل
كان ملاقيا لجرمها والشمس لا تضيء كل شيء اتفق بل كان مقابلا لجرمها واعترض
بانه ان اردت بواسطة المادة توقف الفعل على تحقق المادة فكذلك ثم ان ذات
الفاعل اعني الصور والاعراض متوقف عليها فيتوقف فعله ايضا عليها
بالضرورة لكن لا يلزم من ذلك اشتراط الوضع في التاثير وان اردت بها ان
لوضعها مدخلا في تاثيرها فذلك ثم فان المادي يتاثر عن المجرد لكون خصوصية
ذات المجرد مقتضية للتاثير فلم لا يجوز ان يكون المادي بعد تخصصه بالمادة
مؤثرا لخصوصية ذاته في المجرد فلا يكون للوضع مدخل في تاثيره وان كان حالا
في المادة مقارنا للوضع واي فرق بين التاثير والتاثر في ذلك وايضا فان
النفس الناطقة يتاثر عما يرتسم في قواها المتخيلة والمتوهمة فانه يحصل لها
بوساطتها اعراض نفسانية كالغضب والفرح وغيرهما مع ان النفس واعراضها
لا وضع لها وتلك الامور المرتسمة في قواها مادية ذوات اوضاع وما يقال
من ان هذه معدات للنفس وكلامنا في المؤثر مدفوع بان اقل مراتبها الاعداد
وهو تاثير ايضا والتناهي اي ويشترط في صدق التاثير على المقارن تناهي

تناهي آثاره فيكون قوله التناهي معطوفا على قوله الوضع والظاهر من هذا العطف توقف
تاثير القوى الجسمانية كتوقفه على الوضع لكن الظاهر كما هو المفهوم من كلامهم ان التاثير
يتوقف على الوضع ويستلزم للتناهي ولعل المراد في المعطوف الاستلزام اللازم
للاشتراط بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه
الخاص على المؤثر بالنظر الى آثاره لان التناهي وعدمه الخاص اعني عدم التناهي
عما من شانه ان يكون متناهيا وهو عدم الملكة على المؤثر نظرا الى آثاره انما يكون
بحسب المدة او العدة او الشدة باثبات تناهيه بحسب تلك الصور الثلثة على اثبات
ان القوى الجسمانية لا يوصف بلا تناهي آثارها مطلقا وذلك اعني المؤثر يوصف
بتناهي ولا تناهي آثارها بحسب تلك الصور الثلثة لان التناهي واللاتناهي بمعنى
عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية للكمية واذا وصف المؤثر بالتناهي او
اللاتناهي او نظر الى آثاره فلابد ان يعتبر اما عدد الآثار وهو التناهي واللاتناهي
بحسب العدة واما ذاتها وحينئذ اما ان يعتبر ماهيته في الزيادة والكثرة وهو التناهي
في المدة او في النقصان والقلة وهو التناهي بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي في الشدة
ظاهر البطلان ولذلك لم يشتغل بالاحتجاج عليه واقامة الحجة على امتناع اللاتناهي بحسب
المدة والعدة وذلك اعني البطلان اللاتناهي لان القوى اذا اختلفت في ا
الشدة كرماة يقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك
ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فما يكون غير متناهية في الشدة
وجب ان يقع الحركة الصادرة عنها في زمان لم يوجد مثل تلك الحركة في زمان اقل منه
لكون كل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة
يكون اسرع فمصدرها اشد واقوى فلا يكون مصدر الاول غير متناهية في الشدة
والمقدر خلافه واعترض عليه بانا لا نسلم ان قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان

مقطع

ممكن في نفس الامر وانكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا
مستلزما لمحال آخر لان القوى تختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدا تتفاوت
مقابله والطبيعي تختلف باختلاف الفاعل المساوي الصغر والكبر في القبول فاذا
تحرك مع اتحاد المبدا عرض التناهي قال لا شك ان التاثير القسري يختلف
باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريك القاسر له اضعف
لكون معاوقته ومعاصاته اكثر واقوى لان المعاوق بحسب طبيعته وهي في
الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله مثل طبيعة الصغير مع الزيادة
فاذا فرضنا تحريك الجسم بقوة جسمانية من مبدا معين ثم تحريكه جسما آخر مماثلا له
بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدا بعينه ان تتفاوت
منتهى حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة
فيه اقل فبالضرورة ينتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما تزيد
على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره على مقداره انا لو فرضنا ان لا تفاوت
الا بذلك والتاثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم
كانت الطبيعة اقوى واكثر آثارا لان القوى الجسمانية انما تختلف باختلاف
محالها بالصغر والكبر لكونها متجزية بتجزيها واما في قبول الحركة فالصغير والكبير
متساويان لان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير و
الكبير بالطبع من مبدا معين لزم التفاوت في الجانب الآخر ضرورة ان
الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء
حركة الكبير لكونها على نسبة حجميهما ونوقض الدليل اجمالا بان الحركات الفلكية
باجماع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لمبادي ادراكات جزئية
اذ التعقل الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سبق والجواب بان مبادي الحركات

الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بوساطة قواها الجزئية الجسمانية المنطبعة في
اجرامها والبرهان انما قام على ان القوى لا يكون مؤثرة آثارا غير متناهية لا على
انها لا يكون واسطة في صدور تلك الآثار ورد بانه لما جاز بقاء القوى الجسمانية
مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور آثار لا يتناهى جاز ايضا كونها مبادي
تلك الآثار لانها المباشرة لتلك الحركات عندهم اذا كانت واسطة فلم لا يجوز ان يباشرها
استقلالا ايضا ونقض تفصيلا بانه ليس للحركات التي تقوى عليها تلك القوى مجموع موجود
في وقت فانها هي كالاعداد التي لم يوجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان
وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما
استدلوا على وجوب تناهيها بازديادها كل يوم اجابوا عنه بان ليس للحوادث
مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن
اقتضائه تناهيها واعتذر لهم بان المحكوم عليه ههنا كون القوى قوية على الافعال
وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوى قوية على تحريك واريد من كون
نصف تلك القوى قوية على تلك تحريك الجزء وان كون القوى العشرية قوية على
تحريك الجزء اريد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت في حال موجودة
بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت وامتنع الحكم عليها بالزيادة
ورد هذا الاعتذار بان المحال اللازم من تفاوت الحركات تناهي ما فرض
غير متناه وليس يلزم هذا الا من التفاوت في حال القوى ولو سلم انها توصف
بالزيادة والنقصان فلم لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية ازلية لا يكون
لحركاتها مبدء ويكون التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان من
الجانب المتناهي اعني من جانب المنتهى ولو سلم ان لها مبدا فلم لا يجوز ان يكون
التفاوت الذي لا بد منه هو التفاوت بالسرعة والبطوء بان يكون حركة

الاصغر اسرع في القسرية وابطاء في الطبيعية من غير انقطاع واجيب بان التفاوت
بالسرعة والبطوء يستدعي التفاوت بحسب العدة او المدة وذلك لانه اذا وقع
التفاوت بين الحركتين بالسرعة والبطوء فاما ان يكون زمانهما واحدا او لا
فعلى الاول يقع التفاوت بين الحركتين في العدة لان الاسرع يكون عدد حركاته
اكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة اقول اذا كانت قوة جسمانية
غير متناهية بحسب المدة يجوز ان يكون التفاوت بين حركتي الجسمين الصغير
بحسب العدة لا بحسب المدة بان يكون في الحركة القسرية عدة حركات الجسم الصغير
اكثر من عدة حركات الجسم الكبير ويكون في الحركة الطبيعية عدة حركات الجسم
الكبير اكثر من عدة حركات الجسم الصغير ولا يلزم انتهاء ما فرض غير متناه لجواز
ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير كلتاهما متناهيتين بحسب العدة
يجوز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير متفاوتتين بحسب المدة دون العدة
من غير لزوم محذور لجواز ان يكونا متناهيتين بحسب المدة دون العدة وما
يقال من انه اذا كانت مدة حركات جسم غير متناهية وجزئت تلك المدة الى اجزاء غير
متناه كان اجزاء الحركة الواقعة في اجزاء تلك المدة غير متناهية العدد فعدم التناهي
بحسب المدة يستلزم عدم التناهي بحسب العدة ويثبت امتناع عدم التناهي
بحسب المدة ويسقط المنع المذكور ساقط لان كل مدة مقدار متصل في حد نفسه
لا جزء له بالفعل واذا جزئت الى اجزاء بالفعل يكون تلك الاجزاء متناهية العدد وانما
انه قابل للانقسامات غير متناهية بمعناه ان قسمته لا تقف عند حد لا يكون بعده
قسمة كما يقال ان مقدورات الله تعالى غير متناهية ويعني به انه لا ينتهي الى مقدور الا
لا يكون بعده مقدور وكذا ما يقال ان التفاوت بحسب المدة يستلزم التفاوت
بحسب العدة لان اطولية الزمان يستلزم زيادة عدد الحركة فاذا كان حركتا

حركتا الجسمين الصغير والكبير غير متناهيتين بحسب العدة لم يجز ان يكون بينهما
تفاوت بحسب المدة والا لكان ما هو اقل مدة اقل عددا فيلزم انتهاء عدد ما مع انه
فرض غير متناه عددا باطل ايضا لان اطولية زمان الحركة انما يستلزم زيادة عدد
الحركة ان لو كانت الحركتان متساويتين بالسرعة والبطوء وذلك ممنوع وبعد التساوي
والا فبرهان تناهي القوى الطبيعية انما يجري في قوة حالة في جسم لا تفاوت فيه
منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبايع للاجسام العنصرية وكالنفوس
المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعي المقابل للتحريك القسري يتناول
التحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية ايضا مع ان اكثر تلك النفوس لا
لا ينقسم بانقسام محالها وايضا اجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسايط
لا بد من معاوقات يقتضيها طبايعها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر
عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في القابل المركب فلا يصح ان
نسبة الحركتين على نسبة الجزئين وكذلك برهان تناهي القوة القسرية انما يجري في قوة
قاسرة لجسم حالة اما ذكرا على جسم صلب فيه قوة لا معاوق لها فيه منقسمة بانقسام ذلك
الجسم وذلك لان مبناه على ما سبق على ان التفاوت بين حركتي الجسمين المقسورين انما
هو بحسب التفاوت بين معاوقي طبعيهما والتفاوت بين المعاوقين انما هو التفاوت
بين الطبيعتين ونسبة الطبيعتين على نسبة مقدار الجسمين واعلم ان هذه الدعوى
والتي ذكرت قبلها من الفلاسفة بناء على اصلهم حيث يثبتون القوى الجسمانية تاثيرا
واما القايلون باستناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء فلا يثبتون مؤثرا سواه فهم
بمعزل عن هذا البحث والمحل المتقوم قابل او مادة للمركب وقبوله ذاتي وقد يحصل
القرب والبعد باستعدادات يكتسبها باعتبار الحال وهذا الحال صورة
للمركب وجزء فاعل للمحل وهو واحد قال الحكماء لما ثبت ملازمة الهيولى والصورة

وثبت ان كل ما كان كذلك فلا بد وان يكون احدهما علة للآخر فاما ان يكون
الهيولى علة للصورة او بالعكس والاول باطل لان المادة قابلة للصورة فلا
فلا يكون علة لوجودها لاستحالة كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا فبقي
كون الصورة علة فلا يخ اما ان يكون علة مستقلة وذلك باطل لان الصورة و
والشكل يوجدان معا والهيولى متقدمة على الشكل لانه من توابع المادة وا
والمتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء فيستحيل كون الصورة علة مستقلة
لها فلم يبق الا ان الصورة شريك لشيء آخر كلاهما علة للهيولى وهذا معنى قوله
وجود فاعل الجملة واعترض على ما قالوا بانا لا نم ان كل متلازمين لا بد ان يكون
احدهما علة للآخر فان المتضايفين متلازمان مع انه ليس احدهما علة للآخر
ولئن سلمنا ذلك فلا نم ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا فان ذلك لم
يثبت فلو سلم فلا نم ان الصورة مع الشكل فان الشكل عبارة عن الهيئة الحاصلة
بسبب احاطة حد او حدود بالمقدار وتلك الهيئة متأخرة عن وجود ذلك الحد
او الحدود وهي متأخرة عن وجود المقدار الذي هو المحدود وهو متأخر عن
الجسم المتأخر عن الصورة لوجوب تأخر الكل عن الجزء ولو سلم فالحكم بان المتقدم
على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء انما يظهر صحته في التقدم والمعية الزمانيين
دون غيرهما لا يقال لعلهم ارادوا ان الصورة مع الشكل زمانا لان
تقدم الهيولى على الشكل ليس بحسب الزمان وايضا لو تم ذلك لدل على ان الصورة
ليست جزء الفاعل من فاعل الهيولى لان جزء الفاعل ايضا يجب تقدمه على
المعلول وايضا فاحتياج الشيء في وجوده الى ما يحل فيه باطل قطعا لان الشيء
ما لم يتشخص موجودا في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه لانه وجود الذات في
نفسها متقدم على احوالها التي من جملتها حلول شيء آخر فيها لا يقال المحتاج

اليه المحل هو مطلق الحال وطبيعته والمتأخر عن المحل هو المقتضي باعراض في المحل فلا محذور
لانا نقول ان الطبيعة لا وجود لها الا في المعين وجود الحال المتعين فقبل وجود
المتعين لا وجود للطبيعة فلا يتصور كونها جزء العلة الفاعلية لوجود خارجي
كما زعموا ولو سلم ان احتياج الشيء في وجوده الى ما يحل فيه ممكن فلا شبهة في ان
ذلك لا يتصور فيما يزول عن المحل مع بقائه فان الصورة الجسمية قد تزول عن
الهيولى مع بقائها ومعلوم يكون محتاجا الى المحل في وجوده بل فيما يلزم من
عوارضه كالصورة الجسمية فانها جوهر متحيز بذاته مستغن في وجوده عن الهيولى
ومحتاج في قبول الاتصال والانفصال اللازم له فلا بد من ان يحل فيها لمثل
هذا الحال لجواز ان يكون علة لوجود المحل وشريكها الفاعل وقد لان الشيء ما لم
يتشخص موجودا في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه قلنا مسلم لكن لا يلزم ان يتوقف
حلول الحال على وجود المحل فلا استحالة فيه انما المستحيل ان يتوقف وجود الحال
على وجود المحل المتوقف على وجود الحال وليس كذلك بلازم واما ان الشيء لا يبقى
بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه فذلك اذا لم يخلفه بدل والصورة الجسمية
اذا زالت عن الهيولى تخلفها صورة اخرى تحل فيها وعلة وجود الهيولى هي احد
الصور المتشخصة المتعاقبة لا بعينها وبقاء الهيولى في تقومها مستمر قائم بدعائم
متعاقبة يزال واحد منها ويقام مقامها اخرى فان قلت انهم قد ادعوا ان الصورة
محتاجة في عوارضها المتشخصة الى الهيولى فلا يتصور كون الصورة المتشخصة علة
لها سواء كانت متعينة او غير متعينة قلنا انهم ارادوا بالعوارض المتشخصة ههنا
العوارض اللازمة لتشخصها التي اذا زالت لم يبق ذلك التشخص لا العوارض التي يستفاد
منها تشخصها كما يوهم العبارة ولذلك عد في العوارض المتشخصة امورا كلية لا
يتصور استفادة التشخص منها كالتناهي والشكل المطلقين وغيرهما

اللازمة للاشخاص والمحل المتقوم بالحال يسمى بالنسبة الى المركب منهما صورة او
وظاهر هذه العبارة يوهم ان المادة والصورة بمعنى العلة المادية والصورية
انما يطلقان على الهيولى والصورة اذ المحل المتقوم بالحال ليس الا الهيولى والحال
المقوم للمحل ليس الا الصورة لكنك قد عرفت فيما سبق انهما يعمهما وغيرهما من الجواهر
والاعراض التي يوصف بهما اما بالفعل او بالقوة وهو اعني الحال المقوم للمحل لا يكون
الا واحدا لان الواحد ان استقل بتقويم المحل استغنى المحل عن غيره فلا يكون
غيره مقوما له وان لم يستقل كان المحل متقوما بكل منهما جزء للمقوم اقول فيه نظر
اذ لا يلزم من عدم الاستقلال بالتقويم عدم التقويم وقبول المحل اعني امكان
حصول الحال في المحل ذاتي ولا يلزم الانقلاب ولما كان ههنا مظنة ان يقال
لو كان القبول ذاتيا للمحل لما جاز انفكاكه عنه لكن المحل قد لا يقبل شيئا ثم يصير
قابلا كالنطفة لا تقبل الصورة الانسانية ثم اذا صارت جنينا قبلتها اجاب
بان القبول اعني امكان حصول الحال في المحل مستمر ابدا لا يختلف اصلا بل ثابت
في جميع الاحوال لكن القبول قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا فان قبول النطفة
للصورة الانسانية وقبول الجنين قريب فالحاصل بعد ان لم يكن هو قرب القبول
بعد بعده لا اصل القبول والسبب في حصول قرب القبول بعد بعده حصول ا
استعدادات للمحل يستفيدها من الصور الحالة فيه واعلم ان ما نقلناه عن الحكماء
في هذا المبحث كلها من فروع الهيولى والصورة والمص لما كان منكرا لهما كان
ينبغي كان المناسب به ان لا يذكر هذه المباحث او يذكرها على سبيل النقل و
الانكار لا على طريق الاثبات والاقرار والغاية علة غائية بماهيتها اي بصورتها
الذهنية لعلية العلة الفاعلية يعني ان تصور الغاية علة فاعلية لكون الفاعل
فاعلا اذ بتعقلها يصير مقدما على الفعل وبهذا الاعتبار يكون الغاية علة

علة فاعلية لكون الفاعل فاعلا اذ بتعقلها يصير مقدما على الفعل فبهذا الاعتبار
الغاية علة للمعلول الذي صدر عن الفاعل ومعلولة في وجودها العيني للمعلول
فان وجود الغاية يترتب على وجود المعلول فيه فالتقدم بحسب الوجود العقلي
والتأخر بحسب الوجود العيني فلا دور وهذا معنى قولهم اول الفكر آخر العمل فان
النجار يتصور الجلوس على السرير ثم يوجد الجلوس عليه وهي اي الغاية ثابتة
لكل قاصد اي لكل فاعل فعل بالقصد والاختيار فان الفاعل بقصد الفعل لغرض
اما القوى الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى لحركات الاختيارية الصادرة
عن الحيوان لها مبادي اربعة مترتبة كما ذكرنا والمبدأ القريب القوة المحركة المنبثة
في العضو والمبدأ الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد منه هو
التصور الملائم او المنافي فاذا ارتسم بالتخيل او التفكر صورة في النفس تحركت
القوة الشوقية الاجماعية تخدمها القوة المحركة في الاعضاء فما انتهى اليه الحركة وهو
الوصول الى المنتهى هو غاية للقوة الحيوانية المحركة وليس لها غاية غير ذلك وهو اي
الوصول الى المنتهى قد يكون غاية للقوة الشوقية ايضا وقد لا يكون بل يكون لها
غاية اخرى لكن لا يمكن التوصل اليها الا بالوصول الى المنتهى مثال الاول ان
الانسان قد يضجر عن المقام ويتخيل في نفسه صورة موضع اخر فاشتاق
الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه فغاية القوة الشوقية نفس ما انتهى اليه
تحريك القوة المحركة ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقاء
صديق له فيشتاق فيتحرك الى المكان الذي يصادفه فيه فينتهي حركته الى ذلك
المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس غاية القوة الشوقية بل معنى اخر
لكن يتبعه ويحصل بعده وهو لقاء الصديق وعلى تقدير المغايرة بين غايتي
القوتين المحركة والشوقية فان لم يحصل غاية القوة الشوقية بعد الوصول

الى المنتهى فالحركة باطلة بالنسبة الى القوة الشوقية اذ لم يحصل بعض الحركة والاي
وان حصل غاية القوة الشوقية فلو خيرا ان كان المبدأ هو الفكر او عادة
ان كان المبدأ هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية كالعبث باللحية او قصد ضروري
ان كان المبدأ هو التخيل مع طبيعة كالتنفس او مع مزاج كحركات المريض او
عبث وجزاف ان كان المبدأ هو التخيل وحده من غير انضمام شيء آخر اليه فان اثبتوا
للطبيعة غايات الحكماء قد يطلقون الغاية على ما يتأدى اليه الفعل وان لم يكن
مقصودا اذ كان بحيث لو كان الفاعل مختارا لفعل ذلك الفعل لاجله والغاية
بهذا المعنى اعم من العلة الغائية وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية غايات
مع انه لا شعور لها ولا قصد وكذا اثبتوا للاتفاقيات اي للاسباب الاتفاقية
غايات ما يتأدى اليه الفعل ان كان مادية دائما او اكثريا سمي ذلك الفعل
سببا ذاتيا وما يتأدى هو اليه غاية ذاتية وان لم يكن مجمعا لما ذكر امتنع
التأدي فلم يكن سبب اتفاقي ولا غاية اتفاقية والجواب ان ليس كل ما هو معتبر
فيه مع تحقق التأدي بالفعل جزءا من المبادي بان انتفاء المانع واستعداد
القابل معتبر فيه مع انه ليس شيء منهما واحد فالمبادي اذا انفك عن ذاته بعض
هذه الامور انفكاكا مساويا للاقتران به او انفكاكا راجحا عليه فهو المسمى
بالسبب الاتفاقي وما يتأدى هو اليه بالغاية الاتفاقية واذا اعتبر باقي ذلك
السبب مع جميع الجهات المعتبرة في تأديه كان سببا ذاتيا لما يتأدى الذي هو
غاية ذاتية له مثال ذلك ان يحفر موضعا فيصل الى كنز فانه من حيث انه حفر
ليس مادية الى الكنز دائما ولا اكثر فلا جرم كان سببا اتفاقيا وكان وجدان
الكنز غاية اتفاقية له واذا اعتبر مع الحفر كونه في موضع فيه الكنز وكونه منتهيا
الى جهة الكنز مع سلامة الحاسة كان الحفر مع هذه الشرايط سببا ذاتيا لوجدانه

لوجدانه والعلة مطلقا سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية قد يكون
بسيطة فالفاعلية كطباع البسائط العنصرية والمادية كهيولاتها والصورية
كصورها والغائية كوصول كل منها الى مكانه الطبيعي وقد يكون مركبة فالفاعلية
لمجموع العقل والصورة بالنسبة الى الهيولى على ما مر من ان الصورة الانسانية شريكة
لفاعل الهيولى والمادية كالعناصر الاربعة بالنسبة الى صور المركبات والصورية
كالصورة الانسانية المركبة من صور اعضائها الآلية والغائية كمجموع شرب ا
الماء ولقاء الحبيب بالنسبة الى القوة الشوقية وايضا كل واحد من العلل اما بالقوة
فالفاعلية كالطبيعة بالنسبة الى الحركة حال وصول الجسم الى مكانه الطبيعي والمادية
كالنطفة بالنسبة الى الانسانية والصورية كصورة الماء حال كون هيولاه هيولى
ملابسة لصورة الهواء والغائية كلقاء الحبيب ما لم يحصل او بالفعل كالفاعلية
حال كون الجسم متحركا الى مكانه الطبيعي والمادية كالجنين بالنسبة الى الانسان
والصورية كصورة الماء حال كونه ماء بالفعل والغائية كلقاء الحبيب حال حصو
وايضا كل واحد منها اما كلية او جزئية فالفاعلية الكلية كالبناء للبيت والجزئية
لهذا البناء له والمادية كالنطفة والجزئية كهذه النطفة وكذا في سايرها وا
وايضا كل منها اما ذاتية او عرضية العلة الذاتية تطلق على ما هو علة حقيقية بالنسبة
الى ما هو معلول حقيقة والعلة العرضية تطلق باعتبارين احدهما ما اقترن بشيء
بما هو علة حقيقة فان الشيء اذا اقترن بالعلة الحقيقية اقترانا مصححا لاطلاق
اسمها عليها يسمى علة عرضية والثاني اقتران شيء ما بالمعلول كذلك فان
العلة بالقياس الى ذلك الشيء المقترن بالمعلول يسمى علة عرضية فالفاعلية
العرضية كالسقمونيا بالنسبة الى البرودة فان السقمونيا يسهل الصفراء
الموجبة لسخونة البدن المانعة للاوجاع الباردة التي في البدن عن تبريد

فلما زال المانع عنه برودة بطبيعتها فالفعل الصادر عن الاجزاء الباردة التي في
البدن اعني التدبير ينسب بالعرض الى ما يغيرها ويزيل مانعها وهو السقمونيات
والمادة العرضية كالخشب للسرير اذا اخذ مع صفة البياض مثلا فان ذات الخشب
علة مادية ذاتية وما يقوم بها اي الخشب ماخوذا مع صفة البياض علة مادية
عرضية والصورة العرضية كصورة السرير اذا اخذت مع بعض عوارضها وا
والغاية العرضية كشراء المتاع مثلا بالنسبة الى السفر بالنسبة اذا كان المقصود
منه لقاء الحبيب وحصل بتبعيته شراء المتاع ايضا وايضا كل منها اما عامة او خاصة
والعلة العامة هي التي يكون جنسا للعلة الحقيقية كالصانع الذي هو جنس للبناء
او خاصة هي العلة الحقيقية كالبناء في سائر العلل وايضا كل منها قريبة او بعيدة
فالفاعلية القريبة كالعفونة بالنسبة الى الحمى والبعيدة كالاحتباس مع الامتلاء
بالنسبة الى الحمى وعلى هذا القياس في سائر العلل وايضا كل منها مشتركة او خاصة
فالفاعلية المشتركة كبناء واحد لبيوت متفرقة والخاصة كبناء واحد لبيت واحد
وعلى هذا القياس في سائر العلل والعدم للحادث الزماني من المبادي العرضية لانه
مقارن لما هو علة ذاتية لوجود الحادث والفاعل في الطرفين اعني الوجود والعدم
واحد لان الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه الاثر ان كان موجودا فقد وجد الاثر
وان كان معدوما فقد عدم الاثر فالفاعل بالنسبة الى طرف الوجود وهو بعينه الفاعل
بالنسبة الى طرف العدم لكن وجود الاثر متعلق بوجوده وعدمه متعلق بعدمه ولا
يخفى عليك ان هذا انما يتم ان لو ثبت ان تاثير الوجودي في العدمي يجوز لكنه
لم يثبت على ما مر والموضوع وهو المحل المستغني عن الحال كالمادة وهو المحل المتقوم
بالحال في ان كل واحد منها علة مادية بالنسبة الى ما تركب منه ومن الحال وافتقار
الاثر الى المؤثر انما هو في احد طرفيه اي في وجوده او عدمه وقد تقدم ان المؤثر

بجعل الماهية موجودة او معدومة لانه بجعلها تلك الماهية اذ لا مغايرة بين الماهية
ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة والاخرى مجعولا ا
اليها واسباب الماهية غير اسباب الوجود قد سبق ان العلة المادية يسميان علة
الماهية والاخريان اعني الفاعلية والغائية تسميان علة الوجود ولا بد للعدم من سبب
لما عرفت من ان الممكن نسبة الى طرفي الوجود والعدم على السواء فاتصافه بكل منهما يستدعي
سببا والا لزم الترجيح من غير مرجح وكذا في الحركة يحتاج لعدم الحركة ايضا من سبب
دفع لما توهم بعض القاصرين من ان العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان
بدليل امتناع البقاء عليها ويكفي في وقوعه تلك الاولوية فلا حاجة له الى سبب ووجه
ما سبق من ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى به لذاته وامتناع البقاء بمعنى اجتماع
اجزائه لا يقتضي ذلك وعلى تقدير الاولوية لا يكفي تلك الاولوية في وقوعه على ما سبق
بيانه ومن العلل المعدة ما يؤدي الى مثل كالحركة التي تقتضي المسافة المؤدية
الى الحركة التي تنتهي اليها او خلاف كالحركة المودية الى السخونة التي هي تخالف الحركة او ضد
كالحركة الى فوق المودية الى الحركة الى اسفل والاعداد قريب كاعداد الجنين بالنسبة
الى الصورة الانسانية او بعيد كاعداد النطفة بالنسبة اليها ومن العلل العرضية
ما هو معد يعني ان بعض العلل الفاعلية العرضية يكون علة معدة ذاتية بالنسبة الى
ما هو علة فاعلية عرضية فان شرب السقمونيات علة فاعلية عرضية لحصول البرودة
مع انه علة معدة ذاتية لحصول البرودة **الفصل الثاني** في الجواهر والاعراض
وفيه فصول الاول في الجواهر قدم مباحثها على مباحث الاعراض لان وجود العرض
يتوقف على وجود الجوهر فناسب ذلك ان يقدم بيان احواله على بيان احوال
العرض ومنهم من قدم مباحث الاعراض نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض
على احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام ويقع في المبا

مباحث الجواهر

المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الافراد الغير المتناهية الى غير
ذلك مما يطلع عليه ما ستقرا مباحث الجواهر وايضا هذا بيان تعريف الجسم الطبيعي
لا يمكن الا بعد معرفة البعد والزاوية والقائمة الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع
وهو المحل المتقوم بنفسه والمراد بالكون في الموضوع هو الحلول فيه اي الاختصاص
الناعت وهو العرض او لا يعني او لا يحل في الموضوع وذلك اما ان لا يحل اصلا
او يحل لكن لا في موضوع وهو الجوهر خروج الواجب عن تعريف الجوهر جعل المقسم
هو الممكن ظ قالوا وذلك اذ جعل المقسم هو الموجود مطلقا كما وقع في عبارة
وليس للواجب الامام لانه يكون تعريف الجوهر هو الموجود لا في موضوع
ومعناه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وليس للواجب ماهية ووجود
زايد عليها وهو اما مفارق عن المادة اعني المحل المتقوم بالحال في ذاته وفعله
الى المادة وهو العقل اي مفارق عن المادة في ذاته دون فعله وهو النفس
او مفارق للمادة فاما ان يكون محلا لجوهر آخر وهو المادة وفي جعل المادة
من اقسام المفارق للمادة نوع حزازة فالاولى ان يقال او غير مفارق بدل قوله
او مفارق وكذا في استعمال المادة قبل ان يخرج من التقسيم والاولى تاخير
تقسيم الجوهر الى المفارق وغيره عن تقسيمه الى المادة والصورة او يكون حالا
آخر وهو الصورة او ما يتركب منهما اي من الجوهرين الحال والمحل وهو الجسم
قال الامام لا بد من الدلالة على ان الجوهر المركب من الجوهر من الحال والمحل
هو الجسم فانه لا استبعاد في وجود جوهر غير جسماني يكون مركبا من جوهرين
يكون احدهما حالا في آخر مقوما له اورد تقسيما آخر لا يرد عليه الاشكال و
هو ان الممكن اما ان يكون حالا في شيء او لا يكون والاول اما ان يكون
سببا لوجود محله وهو الصورة او لا يكون وهو العرض والثاني اما ان يكون

ان يكون متحيزا وهو الجسم او جزءا منه وهو الهيولى او لا متحيزا ولا جزءا منه وهو
اما ان يكون مدبرا للجسم وهو النفس او جزءا منه ولا مدبرا ولا جزءا منه فهو العقل
او جزؤه والموضوع والمحل يتعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص
قد ظهر مما ذكرنا ان الموضوع اخص مطلقا من المحل لما مر من انه المحل المستغني عن
الحال والمحل قد يكون محتاجا الى ما حل فيه كالمادة وقد تبين في موضعه ان نقيض
الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم مطلقا وكذا الحال والعرض قد مر ان
العرض هو الحال في الموضوع والحال قد يكون لا في موضوع كالصورة فالحال اعم
مطلقا من العرض وبين الموضوع والعرض مباينة لان الموضوع هو المحل
المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه ويصدق العرض على المحل والحال
جزئيا لا كليا فانه يصدق بعض المحل عرض كالحركة فانها محل للسرعة وليس
يصدق كل ما هو محل فهو عرض لان من المحل ما هو جوهر وكذا يصدق بعض
الحال عرض ولا يصدق كل حال فهو عرض لمكان الصورة وتظهر من ذلك
ان الجوهر ايضا يصدق على المحل والحال جزئيا لا كليا والجوهرية والعرضية
من ثواني المعقولات لتوقف نسبته احدهما على وسط واختلاف الانواع بالا
بالاولوية والمعقول اشتراكهم عرضي اختلف العلماء في ان الجوهر هل هو جنس
لما تحته ام لا واختار المصنف انه ليس بجنس لما تحته من الجواهر كما ان العرض ليس
بجنس لما تحته من الاعراض واحتج عليه بوجوه الاول ان الجوهر والعرض يثبت
نسبتهما الى ما تحتهما على وسط اي لا يكونان محمولين على ما تحتهما الا بوسط
فانا نحتاج في اثبات جوهر النفس الناطقة والصورة الحالة في الاجسام
الى نظر واستدلال ولهذا لذلك اختلف فيه فزعم بعضهم انها من قبيل الاعراض
وكذا في اثبات عرضية المقادير والاضواء والالوان يحتاج الى استدلال

فلا يكون شيء من الجوهرية والعرضية جنسا لما تحته لان ذاتي الذاتي للشيء يكون ذاتيا له كما مر بيانه
يكون بين الثبوت لذلك الشيء ورد بان ذاتي الشيء انما يكون بين الثبوت له اذا
اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه ولا نعلم ما ذكر من الامثلة قد يتصور فيها
الماهية بكنهها بل المقصود من النفس هو المدبر للبدن المتصرف فيه وهذا امر عارض
لها خارج عن ماهيتها وهكذا الحال في سايرها ولو كانت الماهية معقولة بالكنه
في هذه الامثلة امكن ان لا يحتاج فيها الى دليل اصلا الثاني ان مفهوم الجوهر
والعرض كلاهما مقول على ما تحتهما من الانواع بالتشكيك فان انواع الجواهر
بعضها اولى بالجوهرية من بعض وكذلك انواع الاعراض بعضها اولى من بعض
بالعرضية والذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك على ما هو ذاتي له ورد بانا لا نم
اختلاف انواعهما في حقيقة الجوهرية والعرضية بالاولوية وعدمها ولو سلم
فنقول ان ما ذكر في بيانه على تقدير صحته انما يدل على ان المقول بالتشكيك
لا يكون ذاتيا لجميع ما تحته من الامور التي يقال هو عليها بالتشكيك لا على انه
لا يكون ذاتيا لشيء منها لجواز ان يكون الجوهر او العرض جنسا لبعض ما تحته
من الانواع وان لم يكن جنسا لما تحته الثالث ان المعقول من الجوهر امر مشترك
عرضي بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر انه المستغني
عن الموضوع ومن العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا شك ان هذين المفهومين انما ثبتا
لموصوفيهما ماخوذين بالقياس الى ما يغايرهما اعني الموضوع والذاتي
لا يكون كذلك فانه ثابت لما هو ذاتي له وان قطع النظر عن جميع ما يغايره و
وايضا الاستغناء امر سلبي لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدمي
لا يكون جنسا للانواع المحصلة وفي قوله والمعقول منهما عرضي اشارة الى ان
هذا الوجه انما اقيم دليلا على عرضية هذين المفهومين اللذين يعقلان من الجوهر

الجوهر والعرض فلا يرد عليه الاعتراض بان ذلك انما يتم لو كان تعريف الجوهر بالاستغناء
عن الموضوع ولكن تعريف العرض بالاحتياج اليه تحديدا لهما وذلك غير معلوم
واعلم ان المص لم يكتف بعرضية مفهومي الجوهر والعرض بالنسبة الى ما تحتهما
بل زاد عليهما انهما من المعقولات الثانية ولم يتعرض في الدليل على انما استدلوا
في المشهور على عرضية هذين المفهومين ووجه ذلك بانه لما ثبت كونهما زايدين
على ما تحتهما لزم ان يكون من المعقولات الثانية اذ ليس في الجسم مثلا امر
محقق زايد على ذاته هو الجوهرية ولا في السواد مثلا امر محقق زايد على ذاته
هو العرضية اقول انه انما يثبت بذلك كونهما امرين اعتباريين غير متاصلين
في الوجود لا كونهما من المعقولات الثانية فانها كما عرفت مرارا عبارة عن
عوارض الوجود الذهني فظاهر انهما ليسا منها واستدل ايضا بان الجوهر لو
كان جنسا للجواهر لكان تمايزها لا محالة بفصول على ما هو شان الانواع
المندرجة تحت جنس فتلك الفصول اما ان يكون جواهر فننقل الكلام الى ما به
تمايزها ويلزم التسلسل اعني ذهاب سلسلة الاجزاء الماهية الى غير النهاية فيلزم
امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية واما ان يكون اعراضا فيلزم افتقار الجوهر
الى الموضوع اذ يلزم كون العرض محمولا على الجوهر ونفسه بحسب الوجود
على ما هو شان الفصل مع النوع وما يقال من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض
ففيه ما مر من انه يجوز تقوم الجوهر بالعرض القائم بالجوهر الاخر متقوم لذلك
والجواب انه قد مر ان المراد بقولهم الجوهر جنس لما تحته من الحقايق المحصلة
النوعية لا انه جنس لكل ما يصدق عليه من المفهومات فانه لا يمكن ان يكون
جنس من الاجناس جنسا لكل نوع مما يصدق عليه فان الجنس بالقياس الى الفصل
المقسم له نوعا يكون عرضا عاما كما تقرر في موضعه فكيف يدعى كون الجوهر

جنسا لجميع ما يصدق عليه من الانواع والفصول حتى يلزم التركب ولا تضاد بين
الجواهر فلا بينها وبين غيرها والمعقول من الفناء العدم وقد يطلق التضاد على
البعض باعتبار آخر فقد تراه بعضهم اعتبروا في التقابل امتناع الاجتماع في الموضوع
ولذلك صرحوا بانه لا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها واخرين اعتبروا
المحل مطلقا بدل الموضوع ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية
للعناصر وما يقال من ان الفناء ضد للجواهر هذا على الفناء انتفى الاجسام
باسرها ففيه ان المعقول من الفناء ليس الا العدم والعدم لا يكون ضدا
لشيء لان الضد لابد ان يكون وجوديا على ما مر في المتن ووحدة المحل
لا تستلزم وحدة الحال يعني يجوز ان يحل اثنان في محل واحد سواء كانا
جوهرين كالهيولى الواحدة التي يحل فيها الصورة الجسمية والنوعية او عرضين
كالجسم الواحد يحل فيه السواد والحركة الا مع التماثل اي لا يجوز ان يحل مثلان
في محل واحد لانه يلزم ارتفاع الاثنينية منهما اذ لا تمايز بينهما بحسب الماهية و
لوازمها ولا بعوارض يتصفان بهما فان اتصاف احد المثلين دون
دون المثل الآخر بعارض من تلك العوارض يتوقف على امتيازه عن المثل الآخر
فلو كان امتيازه به لزم الدور ولا بامر آخر سوى ما ذكر لان كل امر نسبته
اليهما نسبة واحدة اذ لو اختلفت النسبتان فذلك الاختلاف ان كان بذلك الامر
وهو باطل لكونه واحدا بالفرض وان كان بماهية المثلين او بلوازمهما او بعوارض
يحل فيها وكل ذلك باطل والجواب ان الحق ان امتيازهما بعوارض والاتصاف
لا يتوقف على امتياز سابق والحاصل ان ذلك دور معية كما مر في بحث التشخص
وايضا لو تم ذلك لدل على امتناع حلول المثلين في محل واحد بطريق التعاقب
ايضا بخلاف العكس اي وحدة الحال يستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام

قيام عرض بعينه بمحلين لانه لو قام عرض واحد بعينه بمحلين لزم ان لا يتميز
الواحد عن الاثنين وذلك لانا لو فرضنا ان يكون القائم بمحلين عرضين لم
يكن حال هذين العرضين الا كحال العرض الواحد فرضناه قائما بمحلين
فيلزم ان لا ينفصل اثنان في اثنينية عن الواحد في وحدته بل يلزم ان يكون
الوحدة اثنينية وايضا لو جاز حصول عرض واحد في محلين لجاز حصول
جسم واحد في مكانين لان البديهة لا تفرق بينهما قطعا والثاني باطل وكذا
المقدم وجوز بعض القدماء من الفلاسفة زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين
والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتماثلة
الاطراف مثل الابوة والبنوة من الاضافات المختلفة الاطراف فان قيام
الابوة بالاب والبنوة بالابن وكان منشأ هذين هو تماثلهما مع اتفاقهما
في الكل وابو هاشم ايضا من المعتزلة زعما منه ان التأليف عرض موجود
قائم بجوهرين فردين ولا يجوز قيامه بالكثر منهما حتى انه اذا تألف جسم
من اجزاء كثيرة قام عنده بكل جزئين متجاورين منها تأليف اما الاول
فلان صعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم المؤلف لابد له من رابط يصير
الفكيك وذلك هو التأليف وليس قائما باحدهما فقط والا لم يوجب صعوبة
الانفكاك بينهما بل واحد منهما ليكون وحدة الحال فيهما وجب لعسر الانفكاك
منهما واجيب عنه بانه مبني على تركب الجسم من الجواهر الفردة وهو ممنوع وعلى
تقدير تسليمه جاز ان يحال صعوبة الانفكاك الى الصاق الفاعل المختار
المعرض واحد قائم بكل منهما يسمى بالتماس واما الثاني فلانه لو قام بالكثر
من جزئين كالثلاثة مثلا لا نعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال
بانعدام المحل الذي هو جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التأليف

الثالث مما من الجزئين الباقيين وقد بان لك ان التأليف الباقي بين
الجزئين هو بعينه التأليف القائم بالثلثة لا يجوز ان يتقدم ذلك ويحدث
هنا فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة
بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع هو ان يكون العرض الواحد
القائم بجزء هو بعينه القائم بالمحل الآخر لا ان يكون العرض الواحد قائما بمجموع
شيئين صارا بالاجتماع محلا واحدا كما في هذه الصورة وبما ذكرنا
يظهر جواب آخر من قول ابي هاشم واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين
اي انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال وكذلك انقسام الحال ايضا لا
يستلزم انقسام المحل لان الانقسام قسمان احدهما الانقسام الى اجزاء متباينة
في الوضع اي اجزاء يصح ان يقال في كل منها انه هو من صاحبه ويسمى اجزاء
مقدارية وثانيهما الى اجزاء غير متباينة في الوضع كالانقسام الى الجنس والفصل
وظاهر ان القسم الثاني من الانقسام غير مستلزم من الجانبين واما القسم الاول
فظاهر ايضا ان انقسام الحال بالانقسام يوجب انقسام المحل ايضا فان انقسام (بهذا)
السواد مثلا الى الاجزاء المقدارية يوجب انقسام الجسم الى اجزاء كذلك كيف لا
وكل جزء منه انما يعرض لشيء الجزء الآخر من محله واما انقسام المحل به فهو يستلزم
انقسام الحال فمنهم من يحكم بالاستلزام مطلقا وزعم ان الحال في محل منقسم
الى اجزاء متباينة في الوضع ان كان حالا بتمامه في واحد منها فقط كان
محله ذلك الواحد دون المجموع وهو خلاف المفروض وان كان حالا
في كل واحد من تلك الاجزاء كان الواحد بالشخص حالا في محال متعددة
وقد ظهر بطلانه وان لم يوجد شيء من ذلك الحال في شيء من تلك الاجزاء
اصلا لم يكن ذلك الحال حالا في ذلك المحل بالضرورة وان وجد في كل

كل واحد من تلك الاجزاء بعض من ذلك الحال كان منقسما الى اجزاء متباينة في
الوجود والوضع كالمحل ومنهم من فصل وقال ان الحال في المنقسم كذلك ان
حل فيه من حيث ذاته لزم انقسامه على حسب انقسام المحل كالسواد في ذات الجسم
ويسمى حلوله فيه حلولا سريانيا وان حل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من
حيث هو غير منقسم لم يلزم انقسامه وكان حلوله فيه حلولا غير سرياني واستدل
على ذلك بان الوحدة حالة في محالها قطعا وكذا النقطة في الخط والخط في
السطح والسطح في الجسم وشيء منها ليس منقسما بانقسام محله وكذا الاضافات
مثل الابوة والبنوة حالة في محالها وليست منقسمة بانقسامها اذ لا يمكن
ان يقال في كل جزء من الاب جزء من الابوة فقد تبين ان الحلول في المنقسم لا
يوجب انقسامه اذا لم يكن سريانيا وان الحكم بان الحال اذا لم يوجد شيء منه
من اجزاء المحل استحال حلوله في ذلك المحل ليس بديهيا لجواز ان يكون الحال في
المجموع من حيث هو مجموع ولا يكون شيء منه حالا في شيء من اجزاء ذلك المجموع
كما في الصور المذكورة لكن الامام في الملخص ادعى بداهة ذلك الحكم ومنع كون
الوحدة والنقطة والاضافات امورا موجودة في الخارج اقول ان البداهة
لا تفرق في ذلك بين الامور الموجودة في الخارج والاعتبارية الموجودة
في نفس الامر فلما جاز في الاعتبارية ان يحل في كل المحل لا بطريق السريان
جاز في الخارجي ايضا ذلك لكن يرد انا اذا قطعنا من جسم مخروط مستدير
قطعة من جانب قاعدته لزم ان ينعدم النقطة التي على راسه لانعدام محلها
الذي هو مجموع المخروط ويحدث نقط اخرى وكذا اذا قطعنا جسما مكعبا
فيما بين سطحيه الاعلى والاسفل لزم ان ينعدم سطحان مع خطوطهما ونقطها
ويحدث سطحان آخران مع الخطوط والنقط لكن البديهة تشهد بان تلك الا

الاطراف باقية على حالها ولانا نمنع لذلك القطع في وجودها وعدمها لاحتمال
هذه الاطراف امور اعتبارية لا يتصور فيها وجود وانعدام لانا نقول لو سلمنا
انها امور اعتبارية فليست من الاعتبارات المحضة بل من الاعتبارات التي في
نفس الامر ومثل هذه الاعتبارية يتصور فيها الكون بعد ان لم يكن كالمتجدد
في التشخص بعد ان لم يكن ايضا والموضوع من جملة المشخصات اي العرض
يحتاج في تشخصه الى موضوعه لوجوه الاول انه لو لم يكن محتاجا لكان مستغنيا
عنه بتشخصه وهو مستغن عنه في الوجود اما لانه يكتفى عنه بوجوده اولان التشخص
مفتقر الى الوجود فلو افتقر العرض الى موضوعه في وجوده لزم افتقاره اليه
في تشخصه ايضا بالواسطة والمستغني عن المحل في الوجود والتشخص لا يكون
مفتقرا اليه فلا يكون عرضا هف اقول فيه نظر لانا لا نم استغناءه عنه في
الوجود قوله لانه يكتفى عنه بوجوده قلنا ان اردت ان الفاعل يوجده من غير
حاجة الى الموضوع فذلك اول المسئلة وان اردت انه يستفيد الوجود من
الفاعل لا منه لكن لا يضرنا لان الاحتياج اعم من الاستفادة وايضا قوله لان
التشخص يفتقر الى الوجود مم فانهما متلازمان من غير افتقار لاحدهما
الى الاخر الثاني ان تشخص العرض ليس للماهية ولا للوازمها والا انحصر نوعه
في شخصه والا لما يحل فيه والا دار لان حلوله في العرض يتوقف على تشخصه
ولا للمنفصل لانه لا يكون حالا فيه ولا محالة لان نسبته الى جميع افراد الماهية
على السوية فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح
فتشخصه بمحله فان قيل يجوز ان يكون حالا في محل قلنا ننقل الكلام الى علة
تشخص ذلك الاخر ويرجع اخر الامر الى المحل دفعا للدور او التسلسل اقول لم لا يجوز
ان يحل في محل العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية يكون كل سابق علة

تشخص

علة معدة لتشخص اللاحق ومثل هذا التسلسل جائز عند الحكماء فالاولى ان يقال كون
المحل علة لتشخص العرض اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة ما يحل فيه
اقول يمكن الجواب بانا لا نم ان تشخص العرض لو كان لما حل فيه لزم الدور قوله
لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه قلنا مم لكن تشخص العرض ليس متوقفا
على حلول ما حل فيه بل على ذاته كما ان حلول الصورة في الهيولى متوقف على وجوده
ووجوده متوقف على وجودها لا على حلولها ولا محذور في ذلك ولو سلم
نقول انه دور معية كما مر غير مرة وايضا لا نم ان نسبة المنفصل الى الكل على السوية
لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا الشخص خاصة سيما اذا كان مختارا و
وايضا هذا الدليل لا يطرد في عرض ينحصر نوعه في شخصه واذا ثبت ان الموضوع
من جملة مشخصات العرض ثبت ان العرض لا يصح عليه الانتقال لانه اذا كان
الموضوع مشخصا له يكون محتاجا الى موضوع مشخص لان المبهم لا يكون موجودا
في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد وجودا مشخصا خارجيا فالعرض اذن لا
يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلو انتقل هذا الموضوع المعين وانتفى بانتفائه
العرض ضرورة انتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج اليه اقول فيه نظر لانه يجوز
ان يكون موضوعات متعاقبة كل واحد منها لذاته يوجب تشخص العرض الواحد
فاذا زال احدها بزوال سببه حصل الاخر بحصول سببه في تشخصه بالثاني
ولم ينعدم ولا يكون المشخص ههنا الا كل واحد من المعينات فان اجيب بانه
يستلزم توارد علل مستقلة على معلول شخصي قلنا ان الدليل كما عرفت انما قام
على امتناع توارده على سبيل الاجتماع دون التعاقب وايضا لو تم هذا
الدليل على ان الجسم لا يصح عليه الانتقال من حيز معين كان فيه الى حيز
اخر لانا نقول الجسم محتاج الى الحيز والحيز المحتاج اليه المبهم لا وجود له في الخارج ليكون

محتاجا الى حيز مشخص فالجسم لا يتحقق وجوده الا في حيز معين فلو انتقل عنه
انتفى هذا الحيز المعين واستغنى بانتفائه الجسم لا يقال حاجة الجسم الى الحيز انما هي
في حال من احواله اعني التحيز لا في وجوده او تشخصه كما في العرض لانا نقول
باي طريق عرفتم ان الجسم لا يحتاج في وجوده ولا في تشخصه الى الحيز مع انه لا يتصور
وجود المتشخص الا في موضوع ما وما ذكرتم من ان الجسم يحتاج في تحيزه الى الحيز
فمثل هذا الاحتمال قائم في العرض ايضا فانه يجوز ان يكون امتناع انفكاك
العرض عن الموضوع لاحتياجه اليه في عرضيته التي من لوازمه لا في وجوده
او تشخصه وان ما ذكروه من الدليل على ان الموضوع مشخص للعرض قائم بعينه
في ان الحيز مشخص للجسم وما يرد عليه يشترك فالفرق المذكور تحكم ويمكن الجواب
اما عن النقض فانهم زعموا ان الموضوع المعين مشخص للعرض ولا يمكن
ان يدعى ان الحيز المعين مشخص للجسم لانا نشاهد ان الجسم المتشخص قد يفارق
مكانا الى اخر مع انه ذلك الموجود المتشخص فلا يكون الجسم المتشخص محتاجا في
وجوده ولا في تشخصه الى مكان معين وجريان دليلهم في الحيز فان دليلهم
في الحيز لا يتقدح باعتبار ان تشخص الجسم عادة واما عن المنع فبان المراد
بالتشخص اعراض مكتنفة بالتشخص او امور متعلقة بها يحصل منها في الذهن
صورة جزئية مطابقة للمتشخص نسبتها الى المتشخص نسبة الاصل الى الفرع يسمى تشخصا
وقد مر ذكره في بحث التشخص ولا شك ان الصورة الجزئية انما يحصل من امر
متشخص جزئي ولا يمكن ان يحصل تلك الصورة الجزئية من جزئي اخر فاذا انتفى
ذلك الجزئي الذي حصل منه التشخص انتفى التشخص وانتفاء ما انتفاء التشخص اختلف
في ان العرض هل يمكن ان يقوم بالعرض ام لا فالمتكلمون على انه يمتنع والحكماء
على انه جائز واختار المص مذهب الحكماء وقال فقد ينسب الحال الى المحل

المحل بتوسط كالسرعة والبطوء فانهما يحلان اولا في الحركة وبتوسطها يحل في الجسم
وكالخشونة والملاسة من مقولة الكيف حالتان في السطح الحال في الجسم وكالا
استقامة والاستدارة والانحناء فانها اعراض قائمة بالمقادير القائمة بالجسم
وكالنقطة فانها عرض قائم بالخط وكالخط فانه عرض قائم بالسطح بمعنى ان ذا النقطة
هو الخط وذا الخط هو السطح واجاب المتكلمون بان مثل النقطة والخط عدمي ولو
سلم فمن الجواهر لا الاعراض ومثل الخشونة والملاسة والاستدارة والاستقامة
والاستدارة والانحناء على تقدير كونه وجوديا انما يقوم بالجسم والسرعة والبطوء
ليسا عرضين زائدين قائمين بها بل الحركة امر ممتد يتخلله سكنات اقل او اكثر فبا
باعتبارها يسمى سريعة او بطيئة ولو سلم ان البطوء ليس لتخلل السكنات فطبقات
الحركات انواع مختلفة والسرعة والبطوء عائدان الى الذاتيات دون العرضيات
او هما من الاعتبارات اللاحقة بحسب الاضافة الى حركة اخرى يقع المسافة ا
المعينة اقل او اكثر ولهذا يختلف باختلاف الاضافة فيكون السريعة بطيئة بالنسبة
الى الاسرع وبالجملة فليس هناك عرض هو الحركة واخر هو السرعة او البطوء وا
واستدلوا على امتناعه بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له
في الحيز فما يقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء
تبعا له في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثاني انه لو قام عرض بعرض
فلا بد بالاخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام
العرض بنفسه وح فقيام بعض الاعراض ليس اولى من قيام الكل بذلك الجوهر
بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للحال ولان الكل
في حيز ذلك الجوهر تبعا له وهو معنى القيام واعترض على الوجهين بانا لا نم
ان معنى قيام الشيء بالغير التبعية في التحيز بل معناه اختصاص [illegible]

السيئين بالاخر بحيث يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا وان لم يكن ماهية
ذلك الاختصاص معلومة لنا كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان و
يحصه امران الاول ان التحيز صفة للجوهر قايم به وليس التحيز متحيزا استغناء عنه
والا لزم اشتراط الشيء بنفسه ان قلنا بوحدة التحيز القايم بذلك الجوهر اذ لا
لابد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا كان ذلك الغير
نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه او التسلسل
ان قلنا بتعدد التحيز القايم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطا بقيام
تحيز اخر به قبله وهكذا الى ما لا نهاية له الثاني اوصاف الباري تعالى قايمة به
من غير سابقة تحيز في ذاته وصفاته ثم انها قيام العرض بالجوهر مما لا نزاع ٤
فيه الا انه لا يوجب قيام الكل لجواز ان يكون الاختصاص الناعت فيما بين
بعض الاعراض بان يكون عرض نعتا لعرض لا للجوهر الذي اليه الانتهاء
كالسرعة للحركة ولا وجود له وضع اي مشار اليه بالحس لا يتجزى بالاستقلال
احترز به عن النقطة فانها موجودة يريد ان يبين حقيقة الجسم الطبيعي وعرفه
بالجوهر القابل للابعاد الثلثة واراد بالابعاد خطوطا ثلثة متقاطعة على
زوايا قوايم واراد بالقبول الامكان يعني يمكن ان يتحقق فيه خطوط كذلك
وانما اعتبروا الامكان دون الوجود لان تلك الابعاد ربما لم يكن موجودة
فيه كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة
فيه كما في المكعب مثلا فليس الجسمية باعتبار تلك الابعاد اذ ربما زالت تلك
مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها اقول ورد في المشهور تعريف الجسم بانه
قابل جوهر على ان يفرض فيه الابعاد الثلثة ولعله غيره ليدفع وجود قيد
الامكان بل الخلل لانه يدخل ما قصد اخراجه عنه اعني الجواهر المجردة لان

لان فرض الابعاد الثلثة فيها ممكن غاية الامر انه لكون الفرض محالا وتقييد
الابعاد بكونها على الوجه ليحصل ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد وعلى هذا الوجه
وان كان هو قابلا لابعاد كثيرة لا على هذا الوجه لا للاحتراز عن السطح على
ما قيل لخروجه عن الحد بالجوهر كما ان الجسم التعليمي اعني الكمية السارية في الجهات
الثلث خرج به فنقول الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتالف من اجسام او
مركب وهو الذي تالف من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا
والجسم المفرد قابل للابعاد فلا يخلو اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة
فيه بالفعل اولا وعلى الاول يكون فيه اجزاء بالفعل قطعا ولا يكون شيء من
تلك الاجزاء قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل فهي
اجزاء لا يتجزى واما متناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين واما غير متناهية و
وهو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان يكون شيء من الانقسامات حاصلا با
بالفعل او يكون بعضها حاصلا دون بعض فعلى الاول لا يكون فيه جزء بالفعل
اصلا والا لكان فيه شيء من الانقسام حاصلا بالفعل فهو ولا شك في كونه
مع ذلك قابلا للانقسام فاما غير متناه وهو مذهب جمهور الحكماء واما متناه
وهو مذهب محمد الشهرستاني صاحب الملل والنحل وعلى الثاني اعني ان يكون بعض
الانقسامات حاصلا فيه بالفعل دون بعض يكون فيه اجزاء بالفعل ولا يجوز ان يكو ٥
شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام في الجهات الثلث والا لكان جسما فيكون
المركب فيه جسما مركبا لا مفردا والكلام في الجسم المفرد بل تلك الاجزاء اما قابلة للا
في جهة واحدة فقط كخطوط جوهرية متصلة في حدودها واما في جهتين كسطوح
جوهرية كذلك فاما مختلفة او منهما او من احدهما مع ما لا يتجزى اصلا
فهذه احتمالات ستة لم يذهب اليها احد واختار المصنف مذهب الحكماء واذا

واذا بطل الجزء الذي لا يتجزى واستحال وجوده مطلقًا بطل مذهب جمهور المتكلمين
ومذهب النظام وهو ظ ومذهب محمد الشهرستاني ايضا لانتهاء الاجزاء الى ا
لجزء الذي لا يتجزى وجميع تلك الاحتمالات العقلية ايضا لان ما يدل على امتناع
تركب الجسم عما لا يتجزى اصلا يدل على امتناع تركبه مما ينقسم في جهة واحدة فقط
او جهتين فقط وما يدل على استحالة وجود الذي لا يتجزى يدل على استحالة
وجود الخط والسطح الجوهريين في اثبات المذهب الذي اختاره المص في
ابطال الجزء الذي لا يتجزى ولذلك ابتدا به واعلم ان لهم في ابطاله طريقين ا
احدهما ما يدل على استحالة وجوده مطلقا وهو ان المتحيز بالذات لا بد ان يكون
ما يحاذي منه جهة الفوق غير ما يحاذي منه جهة التحت وكذا ما يحاذي منه
جهة اليمين غير ما يحاذي جهة اليسار وكذا ما يحاذي منه قدامه غير ما يحاذي
منه خلفه فكل متحيز بالذات لا بد ان يكون منقسما في الجهات الثلث لا يقال
ما يحاذي منه جهة الجهات الست هو اطرافه الخارجة منه فيلزم التعدد في اطرافه الحالة
فيه لا في ذاته فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذه الاطراف ان كانت داخلة في
ذاته كان الانقسام ظاهرا والا فاتصل منه طرفه الفوقاني بطرفه التحتاني والا
لكان الانسان اذا احد طرفيه عين الانسان الى الاخر وهو محال بالضرورة فلا
بد ان يتوسط في ذاته شيء غيرهما فيكون منقسما ولو وهما فهذا الدليل كما يدل
على استحالة الجزء الذي لا يتجزى وعلى استحالة الخط والسطح الجوهريين وانما ا
ستحال وجودها امتنع ان يتركب منها الاجسام الموجودة في الخارج ولا يدل
على استحالة النقطة والخط والسطح العرضيين فانها غير متحيزة بالذات وغير
مائلة للمكان والبديهة يحكم باختلاف الجهات والاطراف فيما هو متحيز بالذات
وماثل بالمكان والثاني من الطريقين ما يدل على استحالة تركب الجسم من اجزاء

اجزاء لا يتجزى وله وجوه كثيرة منها ما ذكره المص بقوله لحجب المتوسط يعني اذا
وقع جزء بين جزئين بحيث يتلاقى الثلثة فلا بد ان يحجب الوسط الطرفين عن
التماس والا لزم ان يكون مداخلة لاحد طرفيه والتداخل محال والا لم يفد التأليف
زيادة في الحجم واذا حجب الوسط الطرفين من التماس لزم انقسام الوسط
لان ما يلاقي منه احد طرفيه غير ما يلاقي منه الطرف الاخر فيفرض في الوسط ثان
وهو خلاف المفروض وبحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلثة يعني لو فرضنا
مركبا من اجزاء وترًا كانت او خمسة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا
لا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الاخر حركة على السواء في السرعة
والبطوء والابتداء والانتهاء فلا بد ان يتلاقى ولا يمكن ان يكون ذلك التلاقي بان يكون
احد الجزئين بازائه على الطرف والاخر بازائه على الوسط والا لم يتساوى الحركتان
بل لا بد ان يكون شيء من الوسط مشغولا باحدهما وشيء اخر منه مشغولا بالاخر
فيلزم انقسامه قطعا لما كانت تلك الاجزاء غير متفاوتة في الحجم وجب ان يكون
بعض من كل واحد من الجزئين على الوسط وبعض اخر منه على بعض من الطرف فيلزم
انقسام الاجزاء باسرها مع كونها غير منقسمة فرضا لا يقال هذا الحكم يلزم من
وجود الجزء الذي لا يتجزى وحده بل منه مع ما فرض معه من تلك المسافة من اجزاء
وتر ومن تحرك جزئين على السواء فلزم منه استحالة المجموع دون استحالة
الجزء لانا نقول قد ذكرنا فيما سبق انه اذا استحال المجموع فلا بد ان يكون بعض
اجزائه محالا في نفسه او اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع فيما نحن
بصدده محالا قطعا وليس شيء من اجزائه سوى الجزء محالا في نفسه فتعين
استحالته او اربعة على التبادل يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء شفع اربعة كانت
او ستة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا على التبادل وفرضنا تحرك

كل منهما متوجها الى الآخر حركة على السوية في السرعة والبطوء والابتداء فلا بد
ان يتحاذيا بالضرورة وموضع المحاذاة لا بد ان يكون بين الجزئين الوسطين
اذ لا يمكن ان يتحاذيا بان يكونا معا على احد الوسطين والا لم يتساويا في الحركة
بل لا بد ان يتحاذيا على ملتقى الوسطين بان يكون بعض من كل منهما على بعض
من واحد الوسطين وبعضه الآخر على بعض من الوسط الآخر فيلزم انقسام
الجزئين المتحركين مع انقسام الوسطين ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكك
لما اقام الحجج على نفي الجزء الذي لا يتجزى اراد ان يشير الى ما الزم اصحاب هذا
المذهب مما يشهد الحس وقد الزموه تفكك اجزاء الرحى فانا اذا فرضنا خطا
خارجا من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فذلك الخط يكون مركبا من اجزاء
لا يتجزى فاذا تحرك الجزء الابعد من هذه الخطوط والذي على الطوق جزءا واحدا
من مسافة فالجزء الذي على الابعد ان تحرك اقل من جزء كان الجزء منقسما وان
تحرك هو ايضا جزءا واحدا من مسافة نقلنا الكلام الى الجزء الثالث والرابع وهكذا
الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك شي منها اقل من جزء لزم انقسامه وان تحرك
كل واحد منها جزءا واحدا لزم ان يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته مساوية
لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم وحركته وهو محال بالضرورة والا سكن
الجزء الذي يلي الابعد حين تحرك الابعد جزءا لزم انفصاله عنه وكذا الحال في سائر
الاجزاء فيلزم تفكك اجزاء الرحى على مثال دواير يحيط بعضها ببعض بظهور
تفككها باجزاء الخطوط المثالية الخارجة من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها في جميع
الجهات وقد التزموه مع ان الحس يكذبه فقالوا ان الرحى تتفكك على مثال دواير
كما ذكرنا لكن الفاعل المختار يلصق بعضها ببعضها ولا يدرك الحس ذلك للطافة
الازمنة التي تقع فيها التفكك وسكون المتحرك ومما يلزمهم سكون المتحرك فانا

فانا اذا فرضنا مثلا فرسا سار بحركة من اول النهار الى منتصفه خمسين فرسخا
ولا شك ان الشمس قد سارت في هذه المدة ربعا من الدور فعند حركة
الشمس وقطعها مسافة مساوية لجزء واحد لا بد اما ان يتحرك الفرس جزءا
او اقل او يسكن والاول يوجب ان يكون حركة الفرس مساوية لحركة الشمس مع
ان المسافة التي قطعها اعني ربع الدور زايد على خمسين فرسخا بالف الوف
والثاني يوجب انقسام الجزء والثالث يوجب سكون المتحرك وقد التزموه مع ان
الحس يكذبه وعللوا عدم الاحساس بالسكنات لقصر ازمنتها وقلتها مكابرة صريحة
لان سكناته بقدر زيادة حركات الشمس على حركاته فيكون حركاته مغمورة
في سكناته فينبغي ان يرى تارة ساكنا واخرى متحركا لكنا لا نحس سكونه
اصلا وايضا الزايد يعني لو صح الجزء لانتفت الدايرة فاما ان تلاقي
ظواهر اجزائها كما تلاقي بواطنها فيلزم ان يكون مساحة ظاهرها كمساحة
باطنها فاذا احاطت بهذه الدايرة دايرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى
فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاط بها هكذا فيجعل الدواير محيطا بعضها ببعض
بلا فرجة فيها الى ان يبلغ دايرة تساوي منطقة الفلك الاعظم فلو يزيد ما فوقها
الدايرة العظيمة جدا على اجزاء الدايرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا
واما ان يتلاقى في ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الجانب
الذي لم يتلاقى وقد التزموا انتفاء الدايرة وقالوا ان البصر يخطي في امر
الدايرة المحسوسة مضرس وليس بدايرة حقيقية وايد ذلك بان شرط صدق
الاحساس ان يكون ما يطلب الاحساس به على قدر يكفي للقوة الحساسة
ادراكه اذ لو لم يكن كذلك لم تقو القوة الحساسة على ادراكه ولم يكن عدم ادراكه
دالا على عدمه اقول وليس بشيء لان هذا الفرض ان كان اصغر من

من الجزء لزم انقسام الجزء وان كان مساويا له او اكبر فكيف يرى الجزء ولا
يرى ما هو مساو له او اكبر والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار الشارح
لما اقام الحجة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى وبين ما لزم القائلين به من
المفاسد التي رتبوها اراد ان يشير الى اجوبة حججهم تقرير الحجة ان النقط
موجودة لقيام الدليل على وجود الاطراف كما سيجيء في هذا الكتاب وان
كانت جوهرا وهي ذات وضع يلزم المط وان كانت عرضا فمحلها اما ان يلزم
ينقسم والا لزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لا بد وان يكون منقسما
واذا لم ينقسم محلها يلزم المط وتقرير الجواب ما قد سبق من ان انقسام الحال
بانقسام المحل انما يلزم اذا كان حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة وحلول
النقطة في المحل المنقسم ليس من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو متناه والحركة
لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقا جواب عن الحجة الثانية تقريرها ان
الحركة لها وجود في الحال اذ لو لم يكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود اصلا
لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان فان الماضي قد انعدم والمستقبل
لم يوجد بعد فح اما ان يكون الحركة الموجودة في الحال منقسمة او غير منقسمة
والاول بط والا لزم سبق احد جزئيها على الاخر بالوجود لكونها غير قار الذات
فلم يكن الحركة التي فرضناها موجودة في الحال موجودة بتمامها فيه بل يكون
الموجودة احد جزئيها فقط هف فتعين الثاني فيكون المسافة التي وقعت
الحركة في الحال عليها غير منقسمة والا لزم انقسام الحركة لان الحركة في احد
جزئي الحركة في الجزء وان كانت المسافة لو وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة
لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المط وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها
في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل

والمستقبل من الحركة معدومان في الحال ولا يلزم من ذلك عدمها مطلقا بان
الماضي من الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال
والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من
الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والماضي من الزمان والان لا تحقق
لها وجودا جواب عن الحجة الثالثة تقريرها ان الان اي المسمى بالحال والحاضر
من الزمان موجود لان الزمان موجود فلو لم يكن الان موجودا لم يكن
للزمان وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الزمان معدومان فان
الماضي صار معدوما والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم والا لزم سبق
احد جزئيه على الاخر بالوجود لان اجزاء الزمان لا يجتمع في الوجود فلم يكن
بتمامه موجودا اما فرضناه موجودا هف واذا كان الان موجودا غير
منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسمة والمسافة المطابقة لهما ايضا غير
منقسمة ويلزم الجزء وتقرير الجواب ان الان لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من
نفيها نفي الزمان مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا نم بل
الماضي والمستقبل معدومان في الحال ولا يلزم من نفيهما في الحال نفيهما مطلقا
لا يقال ان وجد الزمان في الماضي فلا بد ان يوجد اما في الماضي او في الحال
او في الاستقبال والاخيران ظ البطلان وكذا الاول والا لزم ان يكون
للزمان زمان اخر ويكون الشيء ظرفا لنفسه فلا يكون الماضي من الزمان
موجودا اصلا وكذا المستقبل لانا نقول ما ذكرتم يدل على ان الحال ايضا
ليس بموجود اصلا وحل الشبهة ان جزء الزمان ان لم يوجد فيه اصلا لم
يكون موجودا مطلقا واما الزمان فهو موجود في نفسه وان لم يكن موجودا
في شيء من الازمنة كما ان المكان موجود في نفسه وان لم يكن موجودا

بخلاف الممكن فانه اذا لم يوجد في شيء من الامكنة لم يكن موجودًا اصلًا ومنهم
من قرر الحجة الثانية هكذا لو لم يوجد الحركة في الحال لم توجد اصلًا لان الماضي
كان حالًا والمستقبل سيصير حالًا والفرض انه لا وجود للحركة فيما هو حال
فلا وجود لها في شيء من الازمنة والحجة الثالثة هكذا لو لم يكن موجودًا لم يكن
الزمان موجودًا اصلًا لان الماضي كان حالًا والمستقبل سيصير حالًا والفرض
انه لا وجود لما هو حال فلا وجود لهما ايضًا وح سقط الجوابان المذكوران
ويجاب عنهما بان الحركة بمعنى التوسط موجودة في الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة
على المسافة اذ لا جزء في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل حد من الحدود
المفروضة منها فليس لنا حركة مركبة من اجزاء لا يتجزى نعم يرتسم من هذه الحركة
الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال غير موجودة في الخارج منطبق على المسافة
منقسم الى اجزاء لا يقف على حد لا يقبل الانقسام هو الحركة بمعنى القطع ولو تركب
الحركة مما لا يتجزى لم يكن موجودة يعني انهم استدلوا بوجود الحركة على ثبوت الجزء
الذي لا يتجزى والحال انه لا يدل على ثبوته بل انما يدل على امتناعه وذلك لانه لو ثبت
الجزء وتركبت الحركة والمسافة مما لا يتجزى فالمتحرك من جزء من الاجزاء المسافة
الى آخر منها متصل بالاول لا يخ اما ان يتصف بالحركة حال كونه في الحيز الاول
وهو باطل لانه لم يوجد بعد في الحركة او حال كونه في الحيز الثاني وهو ايضا باطل
لانه قد انتهت الحركة ولا واسطة بين الاول والثاني ليتصف بالحركة هناك
فلا يوجد الحركة اصلًا واجيب بان المتحرك لا يوصف بالحركة حال كونه في الحيز
الاول لكنه يوصف بها في اول زمان حصوله في الحيز الثاني لان حقيقة الحركة
عند القائلين بالجزء الذي لا يتجزى هي كونه الاول في مكانه الثاني فاذا حصل
ذلك وصف بالحركة بالكون الثاني في المكان فالمتمكن في المكان الثاني يوصف

بوصف فيه بالحركة في الآن الاول ويوصف ايضًا بالسكون في آن الثاني فلم يلزم
من تركب الحركة مما لا يتجزى ان لا يكون موجودة اصلًا والقائل بعدم تناهي الا
الاجزاء التي لا يتجزى في الجسم يعني النظام وهو لم يكن قائلًا بالجزء الذي لا يتجزى
وتركب الجسم منه الا انه لزمه ذلك من حيث لا يدري فانه لما توقف على ادلة نفاة
ولم يقدر على ردها سيما يتعلق بلزوم بطلان ما يحكى كسكك الرحى ونحوها اضطر
الى الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسام لا الى نهاية ولما كان من مذهبه ان
حصول الانقسام من لوازم قبول الانقسام ظن ان جميع الانقسامات التي لا يتناهى
حاصل في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل ولزمه القول بالجزء الذي لا يتجزى
لانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلًا فيه بالفعل فلا يكون من الانقسامات
حاصلًا في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزاءه غير قابلة للانقسام فقط وقع فيما
كان هاربًا عنه باقباله غير معترف به فان قيل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند
النظام مركب من اللون والطعم والرائحة وغير ذلك من الاعراض قلنا الآن هذه
عنده جواهر لا اعراض فان مثل الاكوان والاعتقادات والآلام واللذات وما
اشبه ذلك اعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم وفاقًا واما الالوان والاضواء والطعوم
والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرها فعند
النظام جواهر بل اجسام حيث صرح بان كلًا من ذلك الجسم لطيف مركب من جواهر
مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم
الكثيف يلزمه مع ما تقدم من مفاسد ابطال الجزء النقض بوجود المؤلف مما يتناهى
فانا لو فرضنا اجتماع ثمانية اجزاء مثلا بحيث يصير المركب منها طولا وعرضا
عميقًا منقسمًا في الجهات متقاطعًا امتداداته على زوايا قائمة فبالضرورة يكون
جسما مع تناهي اجزاءه وينتقض به قوله كل جسم مؤلف من اجزاء لا يتناهى بالفعل

فان قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد يمتنع وجوده على الانفراد وانما يكون في
ضمن الجسم وكل جسم ثمن جواهر غير متناهية قلنا نفرض الكلام في ثمانية اجزاء
من الجسم اقول قد سبق انفا ما يجيء ايضا ان النظام يجوز تداخل الجواهر
بعضها في بعض فلان يقول لا يصير المركب من الاجزاء التي فرضتموها طويلا و
عريضا عميقا لتداخل تلك الاجزاء بعضها في بعض فلا يحصل منها جسم فان قيل
لا يمكنه القول بتداخل جميع الاجزاء الجسم والا يرد حجم الجسم على حجم جزء واحد فلا بد
ان يبقى في الجسم اجزاء غير متداخلة فيفرض الكلام في تلك الاجزاء قلنا ان
يقول واحد من تلك الاجزاء الغير المتداخلة من مؤلف من اجزاء لا يتناهى مثلا
ويمكن دفعه بانه انما وقع في القول بالاجزاء الغير المتناهية لضرورة القول
لقبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية كما مر انفا فلا بد ان يكون تلك
الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسما اليها بالفعل والاجزاء المتداخلة
ليست من هذا القبيل ولا يفيد عدم تناهيها ونتعرض في التقسيم الى التناسب
يعني اذا اثبتنا تناهي اجزاء كل جسم قلنا هذا الجسم له حجم متناه واجزاء متناهية و
والجسم الذي فيه البحث له حجم متناه الابعاد واجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك
في انه بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فيكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء
الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء
نسبة متناه فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى الغير المتناهي هف
فلا يكون شيء من الاجسام مؤلفا من اجزاء غير متناهية واعترض عليه بانه
ازدياد النظم والتاليف لا يستلزم كليا ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة
الاحاد الى الاحاد اذ من الجائز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون
النسبتين مختلفتين بل يجوز ان يكون نسبة الجسمين من النسب التي توجد

يوجد في المقادير في المقادير دون الاعداد فلم يوجد مثلها في الاحاد لان
نسبتها عددية قطعا واجيب بان تلك الاجزاء لما كان نظمها وتاليف بعضها
الى بعض موجبا للحجم المؤلف منها وجب ان يكون لها مقادير في انفسها والا لم
يتصور حصول الحجم بانضمام بعضها الى بعض واذا كان لها مقادير في انفسها
كانت متساوية اذ لو تفاوتت لزم انقسام بعضها واذا كانت متساوية
وكان انضمامها هو الموجب لازدياد الحجم والمقدار كانت نسبة مؤلف الى اخر منها
كنسبة احاد الاول الى احاد الثاني بالضرورة وبما قررنا اندفع ما قيل من ان
تلك الاجزاء لا يوصف بالتساوي ولا بالتفاوت لانهما من خواص المقادير ولا
مقدار لتلك الاجزاء في انفسها فهي لا متساوية ولا متفاوتة ويلزمه عدم لحوق
السريع البطيء لان السريع اذا قطع جزءا قطع البطيء ايضا جزءا الا اقل منه ولتخلل
السكنات بشهادة الحس ولا يخفى ان هذا الوجه لا يختص بابطال قول النظام
بل هو جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية بل هو بالحقيقة ما ذكره بقوله ويلزمه
سكون المتحرك لانهم يلتزمون ان تخلل السكنات فالاولى ان يجعل عدم لحوق
السريع البطيء مع قوله وان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان وجها
واحدا كما جعله صاحب المواقف وكان المص اشار الى ذلك حيث لم يفصل
بينهما بقوله ويلزمه كما فصل بين البعض بوجود المؤلف وعدم لحوق السريع
وتقريره ان المسافة المتناهية المقدار لو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية
موجودة فيها بالفعل لامتنع قطعها في زمان متناه لانه لا يمكن قطعها
الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا
الى لا نهاية له قطعا فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع
البطيء اذا توسط بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية

لايمكن للسريع قطعها في زمان متناه فلا يلحق البطو قطعاً والضرورة قضت
ببطلان الطفرة يحكى ان العلاف لما اورد هذا اللازم على النظام التجا
الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعض
اجزائها دون بعض ولما اعترف مثبتوا الجزء بان البديهة تقضي ببطلانها
اجاب بانها ليست ابعد مما لزمكم من القول بتفكك الرحى وقد التزموه و
من الشواهد الحسية لبطلان الطفرة انا عند القلم فيحصل خطا سود
غير ان يبقى في خلاله اجزاء بيض وليس ذلك لفرط اختلاف الاجزاء البيض
بالسود بحيث لا يتميز عند الحس لان الاجزاء المحسوسة المسوّدة اقل من المطفورة
عنها بكثير بل لا نسبة لها اليها لكونها غير متناهية فينبغي ان يقع الاحساس
بالبيض ولا ما يقع ان الجواب المكابرة بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة المتناهية
مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء
غير متناهية فيقابل اجزاء المسافة والزمان معاً فيمكن قطعها فيه وهذا كما ان
للمسافة المعينة يحتمل عند القائلين بقبول الانقسام الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها
في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم
جراً الى ما لا يتناهى وذلك لان كلاً من المسافة والزمان المتناهيين قابل
للانقسام الى غير النهاية فان قيل ايضا ان يتخلص بانا لا نقول بالوساط
الاجزاء في كل امتداد يفرض في الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه فانه يجوز
ان يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية لكن كل امتداد يفرض في ذلك الجسم تكون
اجزاؤه متناهية قلنا قد سبق ان القول بالاجزاء الغير المتناهية انما كان
لضرورة قبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية ولا شك ان الجسم يقبلها
في كل امتداد يفرض فيه والتداخل دفع لجواب النظام عن برهان التناسب

التناسب حيث قال لا نم ان نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وانما يكون
ذلك لو لم يتداخل بعض الاجزاء في بعض بان الضرورة تقضي ببطلانه فان صح
ان الكل ليس اعظم من الجزء واذا ثبت امتناع تركيب الجسم مما لا يتجزى اصلاً وما
في حكمه ثبت ان الجسم المفرد متصل في نفسه لا منفصل ولما امتنع وجود الجزء الذي
لا يتجزى وجب ان يكون الجسم المفرد قابلاً للانقسامات غير متناهية بمعنى انه لا
لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولا يقبل الانقسام بعد كما زعم الشهر
الشهرستاني والا لزم وجود جزء لا يتجزى ان تلك الانقسامات التي لا يتناهى
يمكن ان توجد بالفعل اما في الخارج او في الذهن مفصلة فانه محال عندنا لا
لانها لو خرجت الى الفعل ثم ركبت تلك الاقسام التي لا تتناهى لزم ان يوجد
منها جسم غير متناه المقدار مع انه يجب مساواته في المقدار لذلك الجسم المتناهي المقدار
الذي قسم اليها وذلك على قياس ما قال المتكلمون ان مقدورات الله تعالى غير
متناهية مع ان وجود ما لا يتناهى في الخارج محال مطلقاً فليس معناه عندهم الا
ان تأثير القدرة لا يصل الى حد لا يمكن ان يتجاوزه بل كل مرتبة يصل اليها تأثير
القدرة يمكن وصوله الى مرتبة اخرى فوقها كما في تناهي الاعداد فانها لا يصل
الى حد الا ويمكن الزيادة عليه فقد ثبت ما اختاره المص من مذهب الحكماء
وهو ان الجسم متصل في نفسه قابل للقسمة الى ما لا يتناهى ثم ان القسمة اما ان
يوجب انفصالاً في الخارج اولا فالاول هي القسمة الانفكاكية المنقسمة الى
الكسر والقطع والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى نفاذه بنفسه بالنفوذ
الحاد والكسر لا يحتاج والثانية اعني التي لا يوجب انفصالاً في الخارج هي المسماة
بالقسمة الوضعية المقابلة للقسمة الخارجية وربما يتنوع الى قسمة وهمية
وربما يفرق بينهما بان الفرضية ما هو بفرض العقل كلياً والوهمية ما هو بحسب

التوهم جزئيا والوضعية المقابلة للخارجية اما ان يكون بمجرد الفرض من غير سبب
حامل عليه او بسبب حامل عليه كان عرضين قارين اي مستقرين في محلهما لا با
بالقياس الى غيره كالسواد والبياض في الجسم الابلق او غير قارين اي مستقرين
في محلهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره كمماسين او محاذيين وتوهم بعضهم
ان القسمة الواقعة بسبب اختلاف عرضين من القسمة الانفكاكية التي توجب ا
انفصالا في الخارج لان محل السواد بحسب انه يكون مغايرا لمحل البياض في الخارج
وكذا ما يماس او يحاذي من جسم جسما ان يغاير ما يماس او يحاذي منه جسما
اخر والحق انها لا توجب انفصالا في الخارج لان الجسم اذا كان متصلا واحدا
في نفسه ثم وقع ضوء على بعضه او لاقاه جسم او وحاذاه فانا نعلم بالضرورة
انه لا يصير بذلك جزئين منفصلا احدهما عن الاخر في الخارج حتى اذا زال منه
تلك الامراض عاد الى الحالة الاولى فصار متصلا واحدا ولو كان كذلك لكانت
المسافة تصير اقساما غير متناهية في الخارج بحسب موافاة المتحرك ثم يعود
متصلا في نفسها واصل ثم في ذا انها عند انقطاع الحركة وما ذكره من المغايرة
فانما هو بحسب العقل لا بحسب الخارج واذا عهدت هذا فنقول لما ذكر من الادلة لا يدل
على ان كل جسم مفرد قابل للقسمة الانفكاكية بل انما يدل على انه قابل للقسمة
الوهمية والا لكان جزء الايجري او ما في حكمه فاراد ان يبين ان كل جسم كما هو
قابل الوهمية كذلك قابل للقسمة الانفكاكية ايضا فقال والقسمة يعني الوهمية
بانواعها يعني ما هو بمجرد فرض العقل كليا او بمجرد توهم الوهم جزئيا او لا بمجردهما
بل بسبب اختلاف عرضين قارين او غير قارين تحدث في المقسوم اثنينية مساو
طباع كل واحد منهما للطباع وطباع الجزء الخارج الموافق له في الماهية فيجوز على الجزئين
المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المتصلين اعني الجزء

الذي قسم والجزء الخارج الموافق له في الماهية من الانفكاك الرابع الايجاد والاتصال
لجواز القسمة الوهمية ملزوم لجواز الانفكاك فبطل مذهب ذي مقراطيس وا
واتباعه وهو ان مبادي الاجسام البسيطة اجسام صغار صلبة متجزئة في الوهم
بحسب الجهات الثلث غير قابل للتجزئة بحسب الخارج واتصال الجسم البسيط عبارة عن
اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها في كل جزء منها متصل في نفسه بالحقيقة
وغير قابل للانفصال الفكي بل للانفصال الوهمي والجسم الذي يقبل الانفصال
الفكي كالماء مثلا غير متصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس ولما كان ههنا مظنة
ان يقال يمكن ان لا يجوز على الجزئين المتصلين ما يجوز على الجزئين المنفصلين من
الانفكاك لتحقق مانع من الجزئين المتصلين اجاب بقوله وامتناع الانفكاك العارض
لا يقتضي الامتناع الذاتي يعني ان ذلك المانع لا يكون لازما لماهية الجزئين المتصلين
المفروضين في الجزء المقسوم وهما والا انحصر ذلك الجزء في شخصه لانه لو وجد منه
شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الا
الانفكاك الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هف واذا لم يكن المانع لازما بل عارضا
مفارقا فلا شك ان امتناع الانفكاك لعارض مفارق لا يقتضي الامتناع الذاتي
المنافي لقبول الذاتي الذي هو مقصودنا قيل هذا الدليل مبني على توافق تلك
الاجزاء الاجسام في الماهية وهو ممنوع وان بني على تسليم الخصم كان جدلا خارجا عن الحكمة
اقول مبناه ليس الا عدم انحصار النوع في الشخص اذ لو لم ينحصر لتحقق الجزء الخارج ح
الموافق في الماهية ونتم الدليل على تقدير تحقق الخارج الموافق لعل لشخص احدهما
مانع من ذلك القبول او شخص الاخر شرط له فلا يكون الجزء الواحد قابلا ولا انفصال ل
بين جزئيه المفروضين فيه اما لوجود المانع او فقدان الشرط واجيب بما مر من
ان المانع لا يكون لازما والامتناع لعارض لا يمنع القبول الذاتي فقد ثبت

ان الجسم شيء واحد اي متصل ليس بذي مفاصل واجزاء بالفعل كما هو عند الحس
قبل الانقسام الوهمي والانفكاكي ايضا الى ما لا يتناهى مذهب افلاطون ومن تابعه
الى ان ذلك الجوهر المتصل قايم بذاته غير حال في شيء وهو الجسم المطلق فهو عندهم
جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج اصلا وقابل لطريان الاتصال والانفصال
عليه مع بقايه في الحالين في ذاته فهو من حيث جوهره وذاته يسمى جسما ومن حيث
قبوله للصور النوعية التي لانواع الاجسام يسمى هيولى واختار المص هذا المذهب
وذهب ارسطو ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل حال في جوهر آخر يسمى هيولى
ودليل ما احتجوا به على ذلك بعد تحريره عن الزوايد والالفاظ المشتركة والمجازية
التي توجب صعوبة الفهم وورود الاشكالات ان ذلك الجوهر المتصل في ذاته
الذي كان بلا مفصل اذا طرء عليه الانفصال انعدم وحدث هناك جوهران
متصلان في ذاتيهما فلا بد هناك من شيء آخر مشترك بين المتصل الاول وبين
هذين المتصلين ولا بد ان يكون ذلك الشيء باقيا بعينه في الحالين والا لكان
تفريق الجسم الى قسمين اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين اخرين من كتم العدم
والضرورة تقضي ببطلانه واجاب عنه المص بقوله ولا تقتضي ذلك اي اتصال
الجسم وقبوله الانفصال ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التس ووجود ما لا
يتناهى اي لو اقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لزم التس او وجود مواد لا تتناهى
لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل الى قسمين فاما ان يكون مادة هذا هي مادة
ذاك بعينه وهو محال لاستلزامه ان يكون الواحد بالشخص في آن واحد في مكانين
واما غيرها وح ان كان مادة كل منهما حادثا بعد الانفصال لزم التس لان كل
حادث عندهم مسبوق بالمادة ويكون تلك المادة ايضا حادثة على ذلك التقدير
فيحتاج الى مادة ثالثة وهكذا فيلزم ترتب امور غير متناهية وهو التس وايضا

وايضا فانعدمت مادة الجسم المتصل انعدام جوهره المتصل بذاته وحدث مادتان
للجسمين المتصلين حدوث جوهريهما المتصلين فيكون ذلك انعداما للجسم بالمرة
لا لمجرد جوهره المتصل بذاته وحده وايجادا لجسمين آخرين لا عن شيء وهو مع بطلانه
يبطل مقصودهم اعني اثبات وجود امر باق في الحالين وان كانت موجودة قبل
الانفصال لزم اشتمال الجسم على اجزاء موجودة بالفعل بل على مواد موجودة بالفعل
لا تنتهي عددها الى حد يقف عنده كما عرف في الانقسام ولا بد ان يكون تلك
المواد غير متناهية اذ لو كانت متناهية لوقف عددها اذا وصل الانقسام الى
مرتبتها واجيب بان المادة شخصها غير الانفصال وهو غير الاتصال ليس واحدا
في ذاته بل بالعرض واحد عند الاتصال الواحد متعدد عند الاتصال المتعدد
ولا نم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد لكان
مشتملا على اجزاء وانما يلزم لو كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين وليس
كذلك بل هما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد متصل واحد و
مع المتصل المتعدد متصل متعدد كان المتصل الواحد والمتعدد مختلفا بها
اختصاص الناعت بالمنعوت فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال و
للمتصلين حال الانفصال فيكون جوهرا قطعا لانها الجسم في بادي الراي
فان قيل اتصال الجسم عبارة عن كونه بحيث لا يكون له مفاصل واجزاء بالفعل
وانفصاله عدمه عما من شانه ذلك وان اريد بالاتصال معنى آخر فلا نم انه ثبت
بالادلة كونه متصلا بمعنى آخر فان الادلة المذكورة لا دلالة لها الا على ان ا
الجسم المفرد ليس له اجزاء بالفعل لا يقبل الانقسام الوهمي والخارجي فهما معنيان
عرضيان اي زايدان على حقيقة الجسم واردان عليه فلا نم ان الجسم عند
طريان الانفصال عليه ينعدم ذاته وانما ينعدم وصفه اعني كونه متصلا

لم يكن بحيث يعرض فيه الابعاد الثلثة فلم يكن جسماً البتة لان قابلية الابعاد الثلثة
ان لم يكن فصلاً اولياً على ما هو المشهور فلا اقل من ان يكون لازماً له فقد ظهر ان الا
الانفصال عليه لا يبقى جسماً بل ينعدم جسميته ويحدث جسميتان اخريان اقول
القابل للابعاد بالحقيقة هو الجسم التعليمي اعني الكمية السارية في الجهات والجسم انما
يتصف بالقابلية بالعرض وبتبعية كونه موضوعاً للجسم التعليمي فالجسم اذا طرء عليه
الانفصال انعدم عارضه لا ذاته اعني الجسم التعليمي الذي كان قبل الانفصال
وحدث عارضان آخران اعني الجسمين التعليميين الحادثين بعد الانفصال
وقابلية الابعاد لازم للجسم الطبيعي لا ينفك عنه بعدم انفكاك جسم تعليمي ما عنه
فهو مع الجسم التعليمي الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد متصل متعدد
كما يقولون ان الهيولى والصورة الجسمية الواحدة متصل واحد ومع الصورة
المتعددة متصل فانهم يقولون ان الصورة الجسمية متصل في ذاته لا تقبل الانفصال
بل ينعدم عند الانفصال ويحدث صورتان اخريان والهيولى لكونه في حد ذاته
لا متصلاً ولا منفصلاً باق في الحالين ونحن نقول في ذاته انما هو الجسم التعليمي
وهو الذي ينعدم ويحدث والجسم الطبيعي لا متصل في حد ذاته ولا منفصل بل هو
موجود باق في الحالين ولا حاجة الى اثبات الهيولى بل نقول لا نم ان الجسم اذا
طرء عليه الانفصال لم يكن قابلاً للابعاد الثلثة غاية ما في الباب انه كان قبل
الانفصال قابلاً واحداً للابعاد فصار بعد الانفصال جسمين كل منهما قابل
للابعاد الثلثة فبالحقيقة انعدم من الجسم وحدته وطرء عليه كثرة والجسم حال
الوحدة هو بعينه حال الكثرة لم ينعدم قط فكما يقولون ان المادة تتشخص
هو عند الاتصال هو بعينه الانفصال كذلك نقول ان الجسم متشخص عند الوحدة
اعني الاتصال هو بعينه الكثرة اعني الانفصال غاية الامر انه لا يتعدد

لا نسلم ان الجسم ح متشخص واحد بل متشخص متكثر فان قيل اذا كان هناك قصعتان
في كل منهما قدر من الماء فلا شك ان لكل من المائين ح تشخص به يمتاز عن الاخر فاذا
صببناهما في كوز يرتفع بينهما الامتياز ويزول تشخصاهما فينعدمان بانعدام
تشخصهما فلم يصح قولكم الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة ولم ينعدم قط قلنا
لمجموع ذينك المائين تشخص امتاز عن ساير المياه وهذا التشخص باق لم يزل ولذلك
صح قولنا الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قطعاً انما الزايل تشخص اخر
امتاز كل من المائين عن الاخر وبزواله زال كثرة الجسم لا ذاته المتصفة بالكثرة
فان قيل زوال هذا التشخص كاف في مقصودنا وهو لزوم انعدام مجموع المائين
لان كلاً من المائين ينعدم بانعدام تشخصه الذي به امتاز عن الماء الاخر فينعدم
المجموع ايضاً ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء قلنا جزء المجموع ذات كل من المائين
بدون تشخصه الذي به امتاز عن الجزء الذي الاخر فان هذا التشخص ليس من
مقومات المجموع الذي هو باق في حالتي الوحدة والكثرة انما هو مقوم لتشخص كل من
المائين لا للذات الذي هو جزء من المجموع والحاصل ان تشخص كل من المائين مركب
من موضوع هو جوهر الماء وعارض به امتاز الماء عن الاخر والمعتبر في تقوم المجموع
هو الموضوع دون عارضه ولكل جسم بسيطاً كان او مركباً مكان طبيعي يقتضي
طبيعته حصوله فيه ولو اخرج عنه قاسر يطلبه اي الحصول فيه عند الخروج على اقرب
الطرق يعني اقصر الابعاد بينهما وذلك لانه لو خلي الجسم وطبعه اي فرض وجوده خالياً
عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة عنه لكان له مكان ضرورة اذ لا يكون
جسم لا في مكان ولا يتصور حصوله في جميع الامكنة معاً ولا يكون حصوله في
ذلك المكان مستنداً الى امر خارج عنه اذ المفروض ولا خلوه عنه ولا الى الجسمية
المشتركة لان نسبتها الى الامكنة كلها على السوية بل الى امر آخر داخل فيه مختص

به وهو المراد بالطبيعة فهو مكان طبيعي له ولو فرض خروجه عن ذلك المكان
لكان منافيا لمقتضى طبعه ومستندا الى غيره فاذا خلي وطبعه عاد الى ذلك المكان
باقتضاء طبعه على اقرب الطرق واعترض عليه بوجوه الاول ان تاثير فاعله
فيه ان كان من الامور الخارجة التي يفرض خلوه عنها فلا نم انه عند تخليته
مع طبعه يكون موجودا فضلا عن ان يكون حاصلا في مكان او مقتضيا
له وان لم يكن عنها اعني من تلك الامور الخارجة جاز ان يكون حصوله في
مكان معين من فاعله اما بايجابه او باختياره ثم سوء ذلك سقر الاختيار
واجيب بان تخلية الجسم مع طبعه لا يتصور الا بعد وجوده فاذا فرض الجسم
موجودا اما بالايجاب او باختيار وفرض في هذه الحال اعني حال وجوده سوى
عن جميع التاثيرات التي لا يكون من ذاته سواء كانت من فاعله او من غيره
اختيارا او ايجابا فلا بد ان يكون من الامور التي يفرض خلوه عنها حال
وجوده بخلاف تاثيره في حصوله في مكان معين فانه من تلك الامور اذ ليس
من ذاته ولا يتوقف عليه وجود ذاته اقول وفيه نظر لان الاين من الا
عراض التي لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها كما صرح به المص في شرح
الاشارات فالفاعل اذا اوجد الجسم اوجده في مكانه لا محالة اذ لا يتصور
وجود جسم لا في مكان فالتاثير في حصول الجسم في مكان من تتمة تاثير
الفاعل في وجوده وليس من الامور التي يمكن ان يفرض خلوه عنها وجود
والحاصل ان الاين من لوازم وجود الجسم ولا يمكن تحقق التاثير في وجود
شيء بدون تحقق التاثير فيما هو لازم لوجوده فان وجود هذا اللازم
من تتمة وجود الملزوم الثاني ان تخلية الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة
في الذهن نظرا الى ذات الجسم لكنها جاز ان يكون مستحيلة بحسب نفس الامر او

فلو يمشي الاستدلال بها على ان للجسم مكانا طبيعيا على ذلك التقدير الذي
لا يطابق الواقع الثالث النقض باجزاء العناصر فانها لا يقتضي مواضع
معينة بل يقع في امكنتها حيث اتفقت فان الجزء المائي ربما استقر في جزء من
مكان الماء وربما استقر في جزء اخر منه مع جريان الدليل فيها ودفع الاجزاء
البسيطة من العناصر بانها اذا خليت وطبعها اتصلت بكلها فلم يبق اجزاء
موجودة فهي ما دامت اجزاء موجودة لم يخل وطبعها لكن النقض بالمركبات
الواقعة في امكنة هي اجزاء من مكان العنصر الغالب دون اجزاء اخر منه لا يندفع
به ولا بد لهم من تخصيص الدعوى بان الجسم البسيط يقتضي مكانا طبيعيا لان الدليل
المذكور يعم البسيط والمركب واستدل ايضا بان الاجسام اذا لم يكن لها قاسر
يتوجه الثقال منها الى المركز العالم والخفاف الى المحيط ولا شك ان ذلك بحسب
اقتضاء الطبع اذ لا قاسر هناك اقول هذا الدليل لا يفيد الدعوى الكلية
وقال ثابت بن قرة ليس لشيء من الامكنة معنى يختص به دون غيره حتى يتصور
ان جسما معينا طالب له بطبعه دون ما عداه فاذا رمينا مدرة الى فوق فانما يعود
الى مركز الارض لانه ينجذب الى الكل الذي يجري بعلة الجنسية مساويا لطلب
ما جنسه حتى بلغنا الى وسط المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت
الى فلك الشمس من المكان الذي فيه الان حجر لاتبع ذلك الحجر اليها بالطبع
للامر العظيم الذي هو شبهه ولو فرض انها تقطعت وتفرقت في جوانب العالم
ثم اطلقت اجزاؤها لكان سوم بعضها الى بعض وتقف حيث يتهيا لما بينها ولان
كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن المحال ان يبلغ الى الواحد كل جزء لا جرم
طلب ان يكون قريبا من جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان
جميع الاجزاء شانه هذا فلزم من ذلك استدارة الارض وكريتها وان يكون

سها طلبًا للمركز ولما كان مذهب المصران المكان هو البعد لا السطح على ما يجي
كان عنده لكل جسم مكان حتى للمحدد للجهات فانه مع كونه محيطًا بجميع الاجسام
حاصل عنده في مكان واما القايل بان المكان هو السطح المحوي للجسم الحاوي
فليس للمحدد عنده في مكان اصلا وان كان ذا وضع بالقياس الى ما يحويه من
الاجسام اذ ليس فوقه جسم يحويه فلو تعدد اشتغى لايكون المكان الطبيعي
للجسم الطبيعي الا واحدًا اذ لو تعدد لم يكن طبيعيًا ما فرضنا مكانا طبيعيًا وذلك
لان الجسم اذا كان في احدهما وخلي مع طبعه فان طلب الاخر فهذا المكان الذي
هو فيه الان ليس طبيعيًا له لانه هارب عنه طالب لغيره وان لم يطلب الاخر حال كونه
في احدهما فالاخر ليس طبيعيًا له لانه ليس طالبًا له حين ما خلي وطبعه اقول عدم
الطلب لمكان بسبب انه وجد مكانًا طبيعيًا اخر لا يقدح في كون هذا المكان
طبيعيًا له فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن واجدًا لمكان هو مطلوبه وا
وايضًا اذا كان الجسم خارجًا عنهما على نسبتهما بالسوية خلي وطبعه فاما
ان يتوجه اليهما معًا وهو محال او لا يتوجه الى واحد منهما فليس شيء منهما طبيعيًا
او يتوجه الى احدهما فقط والاخر ليس طبيعيًا له والكل محال فالمكان الطبيعي واحد
ومكان المركب للغالب او ما اتفق وجوده فيه قالوا ليس للمركب مكان و
وراء امكنة البسايط لان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا
احتياج بسببه الى مكان زايد على ما كان للبسايط فاذن امكنة المركبات
هي امكنة البسايط فيها فالمركب اما ان يكون بسايط متساوية في قوة
الميل الى اماكنها او يكون مختلفة بان يكون بعضها غالبًا على الباقي
فان كان الاول فالمكان الطبيعي للمركب هو الذي اتفق وجوده والا
فمكان الغالب فانه يتم ما عداه ويجذبه الى مكانه فيكون الكل اذا خلي

وطبعه طالبًا لذلك المكان وعترض عليه اما اولا فبان المركب المتساوي
البسايط لو اخرج عن المكان الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه بل يسكن اينما
خرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيًا او فيه نظر لان الحركات الطبيعية
الغريبة من امكنتها ويفتر البعد عنها فالمركب اذا كان في مكان ويساوي
فيه بسايط بحسب قوة الميل الى اماكنها الا يكون ذلك المركب في مكان اخر نسبتها
النسبة الى امكنة بسايط يكون اقرب الى مكان بسيط من بسايط فيغلب
ذلك البسيط على ساير البسايط ويجذبها الى مكانه واما ثانيا فبانه يجوز
ان يحصل للمركب صورة نوعية تقتضي حصوله في مكان الجزء المغلوب وكذا
الكل يعني كما ان لكل جسم مكانا طبيعيًا كذلك له شكل طبيعي ايضا وذلك لان
الجسم لو خلي وطبعه لاحاط به حد او حدود لوجوب تناهي الابعاد كما سيجي
بيانه ويكون له من جهة تلك الاحاطة هيئة ولا نعني بالشكل الا تلك الهيئة ثم ان
تلك الهيئة لا بد لها من علة وقد فرضنا انه لا موثر خارجيًا ففعلها طبيعة
الجسم له واعترض عليه بان الشكل يتوقف على تناهي ابعاده ولا شك ان طبيعة
الجسم لا تقتضي تناهي ابعاده وما يعرض للشيء بواسطة ليست مستندة الى ذاته
لا يكون عارضًا له لذاته ثم قيل هذا بعينه وارد في المكان ايضًا لان حصوله
فيه موقوف على وجود المكان الذي لا يستند الى ذات الجسم واجيب بان
وجود الجسم لا يتصور في غير مكان عند القايل بانه البعد فوجود المكان
من لوازم وجوده من حيث هو بخلاف تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم
وجود الجسم من حيث هو والواسطة اذا لم يستند الى ذات ولم يكن لازمه لها
امرا غريبًا قطعًا بخلاف ما يستند الى ذاته وهو ظاهر او يلزم ذاته من حيث هو
هو فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الشيء فلا يكون امرا غريبًا

ايضاً نعم لا شك في وروده على القول بان المكان هو السطح فانه ليس لازماً لوجود
الجسم كما في المحدد بل يتوقف على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعاً والطبيعي
هو الكرة يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لان الطبيعة في الجسم
البسيط واحدة والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلاً واحداً
وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة فان المضلع من الاشكال يكون
جانب منه خطاً وآخر سطحاً وآخر نقطة واعترض بالمنع والمعارضة والنقض
اما المنع فهو انا لا نم ان تاثير الفاعل الواحد لا يكون الا واحداً لم لا يجوز ان
يكون هناك جهات مختلفة يصدر عن الفاعل الواحد بحسبها في القابل
الواحد امور مختلفة والثابت بالبرهان على تقدير صحته ان الواحد من جميع
الجهات لا يصدر عنه آثار متعددة واما المعارضة فتقريرها ان البسائط
لا يجوز ان تشترك في الشكل لان اشتراكها يستلزم اتحادها في الطبيعة
كما ان اختلافها في المكان يستلزم اختلافها في الطبيعة واجيب بان
اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات فلا
يستلزم اتحاد العلل فان قيل الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك
في العلة فبطريق الاولى ان لا يستلزم الاختلاف فيها فاذا امكن استناد
الشكل الى الجسمية المشتركة كما امكن استناده الى الطبايع المختلفة فلم حكم
بان الكل طبيعي اجيب بان عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض المقادير
وعروض المقادير مستند الى الطبايع فلا بد من استناد الاشكال اليها نعم
الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق با
بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء خصوصية الجسم اعني الصورة النوعية
واما النقض فمن وجوه اولها ان الارض بسيطة وليس كرية لما عليها وفيها

وفيها من التلال والوهاد واجيب بان شكلها الطبيعي هو الكرة لا
اذ وقعت هناك اسباب خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول
فانثلم بها اجزاء من الارض ثم ان اليبوسة التي فيها حافظة لما حصل لها
من الاشكال فلا جرم بقي شكل الارض على تلك الاسلوب المقتضي لتلك
المتثلمات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي بتلك الاسباب و
وذلك لا يقدح في اقتضاء طبيعتها الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل
كون اليبوسة المستندة الى طبيعة الارض حافظة للشكل القسري المانع
عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشيء ولما يمنع
من حصول ذلك الشيء وذلك باطل قطعاً اجيب بان الطبيعة اقتضت
شكلاً مخصوصاً واقتضت ايضاً كيفية حافظة للشكل مطلقاً فهذا
الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الاول يؤكده لو خليت وطبعها لكن
لما ازال القاسر الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل
القسري ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة
في ذلك ثانيها ان الافلاك المكوكبة فيها ثقوب تركز الكواكب فيها
مختلفة بالعدد اذ هي مساوية لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار المالئة
لتلك الثقوب بالوضع لان تلك الثقوب موجودة في جانب من الفلك دون
آخر وكذا الممثل مختلف جانباه بالرقة والثخانة فقد اختلف فعل الطبيعة
الواحدة في مادة واحدة واجيب بان الاختلاف المذكور ليس مستنداً
الى طبيعة واحدة بل الى صور متعلقة فان الفلك قد يحصل له صورة
نوعية تقتضي كرية شكله لكن اتصلت به صورة اخرى اوردت عليها
كرة اخرى يختص بها كوكب او كوكب او تدوير او خارج مركز فلزم

من ذلك ان يبقى من الفلك بعد دائم مختلف المحل فانه قيل حلول الصور
المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف استعداد ذات مادة
واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك اجيب بانه يجوز ان يكون الصور في
بعض البسايط مستندًا الى اسباب تعود الى الفواعل كما جاز استناده الى
امور تعود الى القوابل لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكرة
والتدوير والخارج المركز وهو محال وانه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه
تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطًا وانه اذا جاز ان يحصل في الفلك صور
متعددة هي مبادي افعال مختلفة جاز في ساير البسايط فلا يلزم ان يكون
شكلها مستديرًا وربما يدفع الاول بمنع استحالته فان صور العناصر باقية
في المركز وقد حل فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزايه وهي العناصر
فيكون في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثاني بان معنى تركيب القوى
ان يكون بجزء من الجسم قوة وبجزء آخر منه قوة اخرى حتى اذا كان لجزء ان كان له
قوتان وليس الامر في الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية
مختصة ببعضه والثالث بان كل صورة توجد في البسيط قوة واحدة تؤثر
في مادة واحدة فلا يقتضي الا شكلًا مستديرًا بانها ان القوة المصورة
قوة طبيعية مبدأ الاشكال الاعضاء عندهم فهي اما ان يكون بسيطة او مركبة
فان كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطًا يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة
وان كان مركبًا كان الحيوان كرات بعدد البسايط وان كانت
مركبة فاما ان يكون تلك القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضًا مجموع
كرات واما ان يكون في محل واحد فان لم يكن البعض مانعًا للبعض عن
الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع

طبايع الاجسام ما عنعها عن ذلك واجيب بانا لا نم ان القوة المصورة ان
كانت بسيطة ومحلها مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو
كان فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد وكذلك لا نم انها اذا كانت
مركبة في مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل
القوة المركبة في المركب فعل واحده واحدة في واحد واحد وذلك مم والقول
من المكان البعد المكان موجود لانه مقصد المتحرك ولانه مشار اليه بالاشارة
الحسية فانه يقال الجسم هنا او هناك ولانه ينتقل الجسم عنه واليه ولانه يقدر له
نصف وثلث وربع الى غير ذلك ولانه يتفاوت زيادة ونقصانا ولا يتصور
شيء من الامور المذكورة للعدم المحض ويمكن الجواب بان مقصد المتحرك
في الحركات الطبيعية اما للعال فالمركز واما للخفاف فالمحيط وكلاهما
موجودان واما في الحركات الارادية فوضع خاص له بالنسبة الى الاجسام التي
في منتهى حركاته والاشارة الحسية لا تقتضي وجود المشار اليه في الخارج فان الحكما
ذهبوا الى ان الخطوط ليست مركبة من النقط ولا السطوح من الخطوط
بل هي متصلة في انفسها لا مفصل فيها مع انهم جوزوا الاشارة الحسية الى النقط
المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط السطح فلا يلزم عندهم
كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودًا في الخارج وانتقال الجسم انما هو عن امر
موهوم الى امر آخر والتقدير بالنصف والثلث وغير ذلك من الاجزاء
وكذا التفاوت بالزيادة والنقصان انما هو بحسب التوهم ولانا لجسم بكليته
في مكانه ما دام له الحيز ان يكون المكان امرًا غير منقسم لاستحالة ان يكون
المنقسم في جميع جهاته حاصلًا بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرًا منقسمًا
في جهة واحدة فقط كالخط مثلًا لاستحالة كونه محيطًا بالجسم بكليته فهو اما

اما منقسم في جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا
لامتناع الجزء وما في حكمه ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن والا لانتقل با
بانتقاله بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع
جهاته والا لم يكن مالئا له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح
الباطن من المحوي كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه كابن سينا والفارابي
وغيره من الحكماء وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا
للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الاخر ساريا فيه بكليته فذلك
البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملأه على
سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلم واما ان يكون موجودا فلا يجوز ان
يكون بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام
فهو بعد مجرد ويجب ان يكون جوهرا لقيامه بذاته وتوارد المتمكنات عليه مع بقائه
بشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل الا
الاشارة حسية والاجسام التي هي الجواهر كثيفة وح يكون الاقسام الاولية
للجوهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور والى هذا الاحتمال ذهب افلاطون
ومن تابعه من الحكماء الاشراقيين فلا مزيد للاحتمالات على الثلثة فلما اقمنا
الدليل على كونه موجودا بطل مذهب المتكلم وبقي الاحتمالان الاخران هي
متى ابطل احدهما تعين الاخر بالضرورة واختار المص ان المكان هو البعد
وقال فان الامارات تساعد عليه فان الناس كلهم يحكمون ان الماء في
بين اطراف الاناء ولا شك انهم ما طراف الاناء اطرافه الداخلة لا الخارجة
فما بين اطرافه هو البعد الممتد في داخله لا سطحه الباطن اذ هو عينها وا
وايضا فانهم يقولون ان المكان قد يكون فارغا وقد يكون مملوا ولا

ان

الظاهر

ولا يقولون ان السطح يكون فارغا ويكون مملوا وايضا يحكم الذهن بان الجسم
هنا او هناك لا يتوقف على انه هل يحيط به جسم اولا واعلم ان البعد منه ملاق
للمادة وهو الحال في الجسم وعادم مساو له ومنه مفارق يحل فيه الاجسام ويلاقي
ويلاقيها بجملتها وتداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع
لخلوه عن المادة جواب عن حجة القائلين بان المكان هو السطح تقريرها ا
ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود لزم من تمكن الجسم في مكان تداخل
البعدين اي نفوذ البعد القائم به في البعد الذي هو مكانه وتجويزه يؤدي
الى تجويز دخول الاجسام العالم في حيز خردلة وانه سفسطة وتقرير الجواب ان
الممتنع تداخل البعدين الملاقيين للمادة لان تجويزه دخول العالم في حيز
خردلة واما البعد المجرد الذي لا يقوم بالمادة فيمكن ان يحل فيه الاجسام
ويلاقيها بجملتها وتداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به بحسب
الاشارة الحسية ولا امتناع في ذلك لخلوه عن المادة فيجوز التداخل فيه لضعف
الى الاستحالة المذكورة واعترض عليه بان منشأ امتناع التداخل هو العظم
والامتداد فكلما لم يتصف بالعظم والامتداد اصلا جاز التداخل فيه مطلقا
كالنقطة وكلما اتصف بالعظم والامتداد في جهة او في جهتين فقط امتنع
التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين فقط كالخطوط يمتنع تداخلها في الطول
دون العرض وكالسطوح يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق
وكلما اتصف بالعظم والامتداد في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا
فان بديهة العقل حاكمة بان ما لا حجم ولا عظم له اصلا اذا لاقى نظيره لا
لاقاه باسره ولم يتصور في احدهما شيء خال عن الاخر ولا كونهما معا ا
اعظم من احدهما فامتناع التداخل انما هو بالذات للاعظام والاحجام

الموجبة لجواز فرض الانقسام وهي المقادير والابعاد دون الهيولى اذ ليست
منقسمة الا تبعًا كذلك الصورة الجسمية فان انقسامها لما فيها من المقدار
لكنها مستلزمة للمقدار والحاصل ان امتناع التداخل انما هو لاستلزامه كون
الكل ليس باعظم من الجزء فلا يمتنع فيما ليس له عظم وكذا لا يمتنع فيما له عظم من جهة
دون اخرى ان كان من الجهة التي ليس لها من تلك الجهة عظم فظهر مما ذكرنا
امتناع التداخل في الابعاد مطلقًا سواء كانت مادية او غيرها قال الامام
لو امكن ان يشكل العقل في ان هذا البعد الموجود بين طرفي هذا الاناء وبعد
ان مع ان المشار اليه بالحس ليس الا الواحد فيشكل في ان هذا الشخص
الانساني الواحد هل هو واحد في الحقيقة او اشخاص متعددة اقول وفيه نظر
لان القائلين بان المكان هو البعد ان يقولوا انا اقمنا البرهان على ان
المكان بعد مجرد موجود منطبق على البعد القائم بالجسم وهما موجودان وحكم
الحس بان ليس هنا الا شخص واحد لتعارضه مع البرهان ليس مقبولا
بل محمول على انه لا يميز بينهما بالاشارة الحسية كما ان البرهان لما دل على ان
الجسم مركب من الهيولى والصورة لم يقبل حكم الحس انه موجود واحد بل قضينا
بان هنا موجودين احدهما الهيولى والاخر الصورة قولهم وجوه اخر منها
انه لو كان المكان هو البعد فلا يخلو اما ان يكون قابلا للحركة الاينية التي هي
الانتقال من مكان الى مكان فيلزم ان يكون له مكان وينتقل الكلام اليه ليلزم
ترتب الامكنة لا الى نهاية وهو محال لما مر في ابطال التسلسل ولان جميع الامكنة
الغير المتناهية لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا
للحركة فينتقل الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا في جملة
الامكنة لكونه واحدًا منها وان يكون خارجًا عنها لكونه ظرفا لها وذلك

محالا واما ان لا يكون قابلا للحركة فيلزم ان لا يكون الجسم ايضا قابلا للحركة لانه
ملزوم للبعد المنافي لقبول الحركة وملزوم منافي الشيء مناف لذلك الشيء
اقول على الجواب بانا نختار ان البعد قابل للحركة الاينية ونمنع لزوم
التسلسل قوله فيلزم ان يكون للمكان مكان قلنا نعم لكن على سبيل الامكان لا على
سبيل الوجوب فان قبول الحركة عبارة عن امكان الاتصاف بالانتقال
من مكان الى مكان وهذا الامكان انما يقتضي امكان ان يكون للمتصف
المكان لا وجوده فلا يلزم التسلسل وانما يلزم ان لو وجب ان يكون لكل مكان
مكان وهو غير واجب كما بينا ومنها ان البعد في نفسه اما ان يفتقر
الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما يزعمونه في البعد الذي هو المكان
واما ان يستغني عنه فلا يحل في المادة على ما هو شأن البعد القائم بالجسم لان
معنى حلول العرض في المحل اختصاصه به بحيث يفتقر اليه في التقوم فلا يرد
ما قيل من انه يجوز ان لا يفتقر في نفسه الى المحل ويعرض له الحلول فيه ومنها
انه لو كان المكان هو البعد لزم من تمكن الجسم فيه اجتماع البعدين اعني
الذي هو المكان والبعد القائم بالجسم وفيه اجتماع المثلين واجيب عن
الكل بانه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم مخالفا بالماهية للبعد المفارق
وان اشتركا في ذاتي او عرضي هو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول
الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد المفارق بامكانه لتعدد فيه ولا
يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين ولو كان المكان سطحا لتضادت
الاحكام اشارة الى احتجاج القائلين بان المكان هو البعد تقريره ان المكان
هو السطح الباطن للجسم الحاوي والا لتضادت احكام الجسم الواحد في حالة
واحدة بيان الملازمة ان الطير الواقف في الريح الهابة ساكن بالضرورة

ويلزم من كون المكان هو السطح ان يكون متحركًا في تلك الحالة لانه تبدل عليه
السطوح المحيطة مع ان تبدل الامكنة اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها
فيلزم اجتماع الضدين اعني الحركة والسكون في الطير المذكور وايضا المنقول
من بلد الى بلد في صندوق يكون متحركا بلا شبهة ويلزم ان يكون ساكنًا
لان السطح المحيط لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم السكون او نفس
لان تبدله لازم الحركة او نفسها واجيب عن الاول بان استبدال الامكنة
اذا كان ناشيا من متمكن فيها كان حركة واذا كان ناشيًا من غيره كما في الطير
الواقف في الريح الهابة لم يكن حركة وعن الثاني بان المتحرك بالذات هو الصندوق
واما ما فيه فهو متحرك بالعرض كساكن السفينة والمتحرك بالعرض لا يكون موصوفا
بالحركة حقيقة انما الموصوف بها حقيقة ما يلابسه ويتعلق به ووصف المتحرك
بالعرض بالحركة وصف له بحال متعلقه **اقول** لكن اذا قيل يلزم ان يكون انسان
محفوف بل ربما من مثلا بحيث لم يسق من ظاهره بدونه جزء غير محفوف اذا نقل
من بلد الى بلد لزم ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطل كذا بعض
وكذا الحال في الماء الجاري اذ تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق
سطح الماء الملاصق له لزم ان يكون ساكنًا وذلك سفسطة فلا يندفع لم ولم
ثم المكان اشارة الى دليل اخر للقائلين بان المكان هو البعد تقريره
انا نقطع بان لكل جسم مكانا فلو كان المكان هو السطح لزم ان يكون للجسم
المحيط بالكل ليس له مكان اذ لا يحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له فليس
المكان يعم الاجسام كلها والقائلون بالسطح يلتزمون مع انه مناقض لقالهم
لما اثبتوا المكان الطبيعي للاجسام قالوا نحن بالضرورة ان لكل جسم لو خلي
وطبعه لكان من مكان فقد اعترفوا بان كل جسم يجب ان يكون في مكان

مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعي فما بالهم نسوا ذلك
وانكروا هاهنا الرئوا به فالقائلون بان المحدد لا مكان له مناقضون لا
لانفسهم فيما ادعوا بذلك هناك بل نقول كيف لا يكون المحدد مكان ولك
الحركة الوضعية التي لا يقتضي تبدل المكان انما يعرض لمجموع المحدد من حيث
هو مجموع واما نضاه المتمايزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الارض
او تحتها فلا شك انهما مستبدل لان المكان ولهما انتقال من مكان الى اخر فكذا
جميع اجزاء المحدد يستبدل امكنتها بامكنة اخرى حال الحركة بالاستدارة ولو كا
اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها انتقال من مكان الى مكان اخر لم يكن
للشمس والقمر وساير الكواكب نقلة اصلا والضرورة تبطله لانترى انها
تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا يكون منتقلا من مكان الى اخر مع
ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان ومتبدلا
بسبب حركة الوضعية مكانا بآخر كان المحدد كله في مكان مركب من امكنة
اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح هذا وقد قيل ان لهم
ان يخصوا قولهم كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان بالاجسام التي يمكن
ان يخرج عنها الامكان له وان يقولوا ان اجزاء المتحرك بالاستدارة وان كانت
مفروضة فلا يعرض لها حركة خارجية قطعًا وان كانت موجودة بالفعل
كالكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة فيها فالمعلوم من حالها
بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية
الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان الى مكان فليس علم بالضرورة و
ولهم وجوه اخر منها انا نعلم بالضرورة ان المكان الذي خرج عنه المستكن
في الهواء فان الهواء لم يبطل والسطح الذي كان محيطًا بذلك الحجر قد بطل

دون السطح الذي بطل منها ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه ومقصد
المتحرك بالحصول فيه يجب ان يكون موجودًا حال الحركة ليتصور كونه مقصدًا
بالحصول فيه والمكان الذي يقصده الثقيل المطلق وهو الذي يقتضي
ان ينطبق مركزه على مركز الارض كالحجر مثلًا موجود حال ما يفرض
الحجر متحركا طالبًا للحصول فيه فلا سطح هناك موجود المحيط بهذا الثقيل
وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق محيط
مقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا في حال ما يفرض
هذا الخفيف متحركا اليه طالبًا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودًا يحيط
بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم
في حال حركتي الثقيل والخفيف ومنها ان المكان يجب ان يكون مساويًا للمتمكن
لان المتمكن منطبق على المكان بتمامه فيجب ان يكونا متساويين واذ كان
هو السطح لا يكونان متساويين فان الشمعة المدورة اذا جعلناها صفحة
رقيقة كانت السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفحة
مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم في الحالين
واحد وايضا اذا حفرنا في الجسم حفرة عميقة فقد انتقص الجسم الذي هو المتمكن
وازداد مكانه وهو السطح الحاوي به وايضا الزق المملوء ماء اذا صب منه
بعضه كان ذلك الزق بحاله وجميع سطحه الداخل كان مماسًا له كما كان قبل الصب
فقد نقص المتمكن الذي هو الماء والمكان اعني السطح الباطن بحاله ومنها
ان المتمكن مالئ لمكانه منطبق عليه بكماله انطباقًا ولا يتصور ذلك الا بان يكون
في كل جزء من المكان جزء من المتمكن بل وان يكون كل جزء من المتمكن ايضًا
في جزء من المكان فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن

المتمكن في مكانه مكان اصلًا ومنها ان الجسم انما يكون في مكانه بحجمه لا بسطحه
فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وتزييف هذه الوجوه
الثلثة بان معنى كونه مالئا انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق بسطحه
الظاهر ومعنى كونه بحجمه في مكانه انه بتمامه في داخل المكان لا ان كل جزء من حجمه
ملاق لجزء من مكانه فهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل القائلون بان
المكان هو السطح مع بعض القائلين بالبعد المجرد الموجود لم يجوزوا ان يخلو
المكان عما يشغله وعليه المص والباقون منهم مع القائلين بالبعد الموهوم
على جوازه وهم اصحاب الخلاء والا لتساوي حركة المعاوق حركة عديمه عند
فرض معاوق لقوله نسبة زمانيهما احتج المانعون بانه لو جاز ذلك لزم ان يكون
زمان الحركة مع العاوق مساويًا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ثم
ظاهر البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة جسم في فرسخ من الخلاء ولا محالة
يكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في
فرسخ من الملاء ولا محالة يكون في زمان اكثر لوجود العايق ولنفرضه عشر
ساعات ثم نفرض حركة بتلك القوة في ملاء ارق من الملاء الاول
بحيث يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء الغليظ كنسبة زمان حركة الخلاء
الى زمان حركة الملاء الغليظ اي يكون معاوقة الملاء الرقيق عشر
معاوقة الملاء الغليظ فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء الرقيق ساعة
ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمحرك والقوة المحركة لم يكن السرعة و
البطوء اعني قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوق وكثرته فيلزم
تساوي حركة ذي المعاوق اعني التي هي في الملاء الرقيق وزمان حركة
عديم المعاوق اعني التي في الخلاء واعترض عليه بانا لا نم امكان قوام يكون

يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يمكن لو لم ينته القوام في مراتب
الرقة الى ما لا قوام ارق منه اذ لو انتهى لجاز ان لا يوجد في تلك المراتب قوام ما
على نسبة زمان الخلاء والملاء وعدم الانتهاء مم ولو سلم فلم لا يجوز ان يتوقف
الموافقة على قدر من القوام بحيث لا يوجد بدونه وح نقول الاحتمال المذكور اعني
ان لا يوجد معاوقتان على النسبة المذكورة ولو سلم عدم التوقف فلم لا يجوز
ان يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء على وجه لا يوجد تلك النسبة بين
المعاوقتين فان الاولى من النسب المقدارية والثانية من النسب العددية وقد برهن
اقليدس على انه يجوز ان يكون مقدار الى اخر نسبة لا يوجد تلك النسبة بين النسب
العددية اقول في وجه الاعتراض لاح انما ان يكون الحركة بدون معاوقة
من الملاء في زمان او لا يمكن فان امكن نفرض بعض من زمان الحركة في الملاء
الغليظ كساعة مثلا في المسافة المفروضة بازاء نفس الحركة والباقي كتسع ساعات
بازاء معاوقة الملاء الغليظ فزمان حركة الملاء الرقيق في المسافة المفروضة
ينبغي ان يكون ساعة لاجل نفس الحركة وتسعة اعشار ساعة لاجل معاوقته اذ
المفروض ان معاوقته عشر معاوقة الملاء الغليظ فالزمان الذي بازاء معاوقته
عشر الزمان الذي بازاء معاوقة الملاء الغليظ فلا يلزم ان يكون الحركة مع
العايق كهي لا معه وان لم يمكن بطل استدلالكم هذا لان حاصله ان الخلاء محال
اذ لو كان ممكنا لما يلزم من فرض وقوعه مع الامكنة محال لكنه يلزم من فرض
وقوعه مع فرض الحركات الثلث المذكورة على الوجه المذكور مع ان كل واحد
منها ممكن وكذا اجتماع تلك الامور ايضا ممكن مساوي زماني ذي المعاوق و
عديم المعاوق وانه محال قطعا واذا عرفتم بان الحركة بدون معاوقة من
الملاء لا يمكن ان تكون في زمان فقد عرفتم باستحالة احدى تلك الحركات الثلث

الثلث اعني الحركة في الخلاء على الوجه المذكور اعني كونها في زمان ولزمكم الاعتراف
ببطلان دليلكم وهذا الاعتراض اورده بعض المتاخرين بوجه اخر وهو ان الحركة
بنفسها يستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا بمجموعهما واحد المعاوقة يختص
باحدهما فاذ منها فان زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف
زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما
يحصل من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك الحد المذكور والمص مهد للجواب عنه مقدمة هي
ان كل حركة لا بد ان يكون على حد ما من السرعة والبطوء لانها لا محالة يكون
على مسافة وفي زمان فاذا فرض حركة اخرى يقطع تلك المسافة في نصف
ذلك الزمان او في ضعفه كانت اسرع او ابطا من الاولى فان كانت الحركة
النفسانية اي صادرة عن شعور وارادة جاز ان يحدد النفس حالها من السرعة
والبطوء بان يتخيل مثلا ما حدا منهما وينبعث عنها الميل بحسب ذلك التخيل بحسب
علة الحركة السريعة او البطيئة وان كانت طبيعية او قسرية احتاجت في تحديد
حالها من السرعة والبطوء الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا تفاوت فيها
ولا شعور لها بالملايم وغيرها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة اليها فيكون
هي بحسب ذاتها بحيث يحصل في غير زمان لو امكن واذ لو يمكن وذلك فاحتاجت
الحركة الى تحدد حالها وكذلك القاسر لا تفاوت فيه لان المفروض تحريكه بقوة
واحدة وكذا القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده
فلا يتبين لي ان اخر يعاوق الحركة في تاثيره والا لم يكن د تاثير مدخل في اقتضاء
حدود الحركة وذلك المعاوق اما تابع عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج
هو قوام ما في المنافذ من الاجسام فبحسب اختلافه رقة وغلظا كالهواء والماء
تتفاوت حدود الحركة سرعة وبطا واما غير الخارج فهو لا يمكن ان يعاوق

الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي ما يعوقه عن اقتضائه وذلك بل هو
الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدا الميل الطبيعي
فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة
والبطوء من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوا
باحوال ماهيتي الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع
وجود الخلاء وتارة على وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدا طبيعيا في الاجسام
التي يجوز ان يتحرك قسرا وبعد تمهيد تلك المقدمة اجاب عن الاعتراض المذكور
بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان
وبسبب السرعة والبطوء شيئا آخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان يوجد الا على حد ما
منهما فهي مجردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا وثانيهما ان
الحركة بنفسها لا يمكن ان يستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة
والبطوء في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او
في ضعفه كانت لا محالة اسرع او ابطأ من المفروضة وذلك فكانت مع حد
من السرعة والبطوء حين فرضناها لا مع حد منهما هذا خلف والحاصل ان المص بحث
الدليل باجري الحركتين الطبيعية او القسرية ثم بين ان شيئا من الحركتين لا يكونان
على حد ما من السرعة والبطوء الا بسبب المعاوق فاذا فرضت الحركة مجردة
عن المعاوق كان هذا فرضا للحركة مجردة عن السرعة والبطوء ثم نبه على ذلك
ان الحركة بدون احدهما غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا فتبين
ان الحركة مجردة لا يستدعي شيئا من الزمان فعلم ان قول المعترض ان الحركة
بنفسها يستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا آخر معناه ان الحركة اذا
لم يكن مع المعاوق يستدعي زمانا وليس كذلك بل معناه ان الحركة تستقل

مستقل بنفسها يستدعي زمانا اي من غير ان يكون للمعاوقة دخل في ذلك الا
الاستدعاء ثم بانضمام المعاوقة اليها في الاستدعاء يستدعي زمانا آخر
وهذا المعنى لا يقتضي ان يكون الحركة لا مع المعاوق مستدعية البرهان والعجب
ثم مع كونه علما في التحقيق وعالما بالتدقيق انه ابطل قول المص المعترض بالمعنى
الذي فهمه بمقدمات اكثرها في محل المنع ولم ينبه انه مبني الدليل وبابطاله الكلام
بيانه على ما مر تقريره مشروحا واما المنوع فهي ان قوله وكذلك القاسر
لا تفاوت فيه ان القاسر في الحركات الثلث المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت
فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان لا يتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة
وبطوءا في تلك الصور الثلث وذلك هو مطلوب المعترض فانه يدعي ان الحركة
القسرية مع قطع النظر عن المعاوق يقتضي قدرا من الزمان وحدا ما من
السرعة او البطوء وهو محفوظ في الصور الثلث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك
الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته وان اراد ان القاسر لا يتفاوت
في سائر الحركات القسرية ايضا فلو كان هو المحدد لزم ان لا يكون في الحركات
القسرية تفاوت اسرعا وابطاء فذلك ظاهر البطلان وكذا الكلام في قوله
وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده ثم قوله
ولا بد من امر آخر يعاوق المحرك في تاثيره وان لم يكن له مدخل في اقتضاء حد ما
الحركة ايضا ممنوع فان ذلك الامر لم لا يلزم ان يكون معاوقا بل نقول ذلك الامر الآخر
هو الميل قال المص في شرح الاشارات ان الحركة لا ينفك عن حد ما من السرعة
والبطوء والمراد من السرعة والبطوء هو نوع واحد بالزمان وهو كيفية قا
قابلة للشدة والضعف وانما اختلفا بالاضافة العارضة فما هو سرعة للشيء
بالقياس الى شيء هو بطوء بالقياس الى آخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك

عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدا الحركات لا تقبل الشدة كانت
نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة
معينة منها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا اشد ويضعف بحسب
اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف
والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك وذلك الامر
الاشد هو الميل وهذا الكلام صريح في ان ما يحدد حال الحركة من السرعة والبطؤ
هو الميل ولئن سلمنا ان ذلك الامر يجب ان يكون معاوقا للحركة في تاثيره
فلم لا يجوز انه قوام ما في المسافة من الاجسام لم لا يجوز ان يكون امرا اخر غير القوام
كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلا فانا لو اخذنا بيدنا قطعة من المغناطيس مع
قطعة من الحديد ثم ارسلنا الحديد فانه يتحرك بالطبع الى اسفل ويبطؤ في
الحركة قوة المغناطيس ويتسارع في الحركة بحسب تباعد من المغناطيس ولو
سلم فلا نسلم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله لان ذات
الشيء لا يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك قلنا غير
لازم وانما كان يلزم لو لم يتعدد غير الخارج لكنه متعدد كالطبيعة والنفس
واحدهما يقتضي الحركة والاخر يعوق عنها كالطير اذا سقط عن مكانه
نثقل وهو يطير اليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلاء
لان حاصله بعد التلخيص ان الحركة منها من معاوق يحدد حالها من
الاسراع والابطاء والحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج
فان لم يكن هناك معاوق خارج ايضا وذلك يكون الخلاء انتفى الخلاء المعاوق
بالكلية ويلزم من انتفائه انتفاء الحركة وهذا المنع يتوصل الى المعارضة القائل
للحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج سلمنا ذلك لكن يجوز

يقول اصل المعاوق كاف في تحديد حال الحركة من الابطاء فلا يتم الاستدلال
بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاوق الخارجي اعني على امتناع الخلاء
لان المعاوق الداخلي فيه يحدد حال الحركة من الاسراع والابطاء لكن هذا
المنع في التحقيق منع لقوله وكذلك القايل المسمى باسم المحرك لا تفاوت فيه لان
المفروض اتحاده وقدرته ايضا وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية على
على وجود المعاوق الداخلي اعني على مبدا الميل الطبيعي لان المعاوق الخارجي
على قوام ما في المسافة كان في تحديد حال الحركة وظاهر ان الاستدلال على هذا
المطلوب لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله ولاجل ذلك استدلت
الحكماء بهاتين الحركتين تارة على امتناع الخلاء وتارة على وجود المبدا للميل
الطبيعي في الاجسام التي تقبل الحركة القسرية ومنهم من منع ان معناه ان يكون
يقتضي قدرا من الزمان فيقال ان الجواب الصحيح عن تجويز اقتضاء الحركة بنفسها
قدرا من الزمان انه لا يجوز ان يقتضي الحركة لذاتها زمانا معينا والا لما جاز
وقوع الحركة في نصف ذلك الزمان وهو باطل لان نصف تلك الحركة واقع في
نصف ذلك الزمان ولا شك ان نصف الحركة حركة مثل الحركة من حيث هي حركة
لا يقتضي الا زمانا مطلقا ومسافة مطلقا واما المعين للزمان فهو الحد
المعين من السرعة والبطؤ وليس كذلك فان كلام المعترض انما في
الحركة المخصوصة المفروضة في الاستدلال مع ان هذا الجواب انما يتم لو بين
ان تلك الحركة جزءا موجودا في الخارج وامكان انقسامها ولو بحسب الوهم لا
يكفي في هذا المقصود او بين ان وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان الزمان
الذي فرضنا انه مقتضيه ماهية الحركة ممكن بحسب الامر والخارج بيان ذلك
ذلك انما بيان امكان وقوعها الا بحسب التوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع

الحركة في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فكلا لجواز ان يقال الزمان الذي
تنقضي فيه ماهية الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فيكون تقع الحركة المحققة
في جزء وهمي من الزمان ولما كانت الجهة مناسبة للمكان لان كل واحد منهما
مقصد للحركة الاينية الا ان المكان مقصد للمتحرك بالحصول فيه والجهة
مقصد المتحرك للوصول اليها او القرب منها ولان كل واحد منهما مقصد
الاشارة الحسية اشار بعد الفراغ عن بحث المكان الى بحث الجهة فقال
والجهة طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة وليست منقسمة في ماخذ
الاشارة لما ذكرنا من انه طرف الامتداد الحاصل فيه فاما ان لا يكون منقسمة
في ماخذ الاشارة اصلا فيكون نقطة او يكون منقسمة في امتداد اخر فيكون
خطا او في امتدادين اخرين فيكون سطحا فطرف الامتداد بالنسبة الى الا
متداد يسمى نهاية وطرفا وبالنسبة الى الحركة والاشارة يسمى جهة فان قيل
ما الجهات على ما ذكرت اما النقاط او الخطوط او السطوح وهي قائمة با
بالجسم فيتحرك بحركته فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب
منها كما ذكرته سابقا وايضا يلزم ان يكون جهتا الفوق والسفل ايضا
ليس متبدلا قلت نم لا يتصور حركة الجسم الى الجهات التي يكون قائمة
به كمتحركها بحركته واما حركته الى الجهات تقوم بالجسم الاخر او حركة الجسم الاخر
الى الجهات يقوم به فلا مانع عنها والتبدل في جهتي الفوق والسفل انما يلزم
على تقدير حركة الفلك المحدد وخروجه عن مكانه وذلك غير ممكن وان لم
يكن محددا فان جهة اليمين من الانسان مثلا انما يتبدل بتبدله لانه
هو المتوجه والمحدد لها فان اليمين هو ما يلي اقوى جانبيه فاذا استدار
على نفسه صار ما يلي اقوى جانبيه يلي اضعفهما فصار اليمين يسارا وهي

وهي من ذوات الاوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة اشار
الى الاستدلال على كون الجهة امرا موجودا ذا وضع بانها مقصودة بالحركة
وبالاشارة الحسية والمعدوم لا يكون منتهى الاشارة ومقصد المتحرك وكذا الموهوم
الذي لا وضع له وقد عرفت بما مر انفا عن الفرق بين المكان والجهة فساد
قول من قال مقصودة بالحركة للحصول فيها وان الصواب ان يقال وصولا اليها او
قربا منها والطبيعي منها فوق وسفل وما عداها غير متناه الجهة على قسمين
قسم يتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل
وهو ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل فان المتوجه الى المشرق مثلا يكون
المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب
تبدلت الجميع وصار قدامه خلفه وبالعكس ويمينه شماله وبالعكس واما ا
الفوق والتحت فلا يتبدل لان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي راسه
فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق فهاتان الجهتان
واقعتان بالطبع لا يتغيران بالفرض والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية
لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض من كل جسم امتدادات غير متناهية
ويكون كل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق وسبب
الشهرة امران عامي وخاصي اما العامي فهو ان الانسان يحيط به جنبان
عليهما اليدان وظهر وبطن وراس وقدم فالجانب الذي هو الاقوى
في الغالب يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه وجها والمحركات
بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي راسه
بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عندهم سوى ما ذكر وقعت
اوهامهم على هذه الجهات الستة واعتبروها في ساير الحيوانات

بنى ادم

ايضا ثم عمموا اعتبارها في ساير الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متباينة على ذلك
الوجه واما الخاص فهو ان الجسم يمكن ان يفرض ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا
قوائم وسطح طرفان فلكل جسم جهات الا ان امتياز بعضها يتوقف
على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم وطرفا الامتداد الطولي يسميهما الانسان
باعتبار طول قامته حين قيامه بالفوق والتحت وطرفا الامتداد الوضعي يسميهما
باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي يسميهما
باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاص مشتمل على الاعتبار
العام مع زيادة هي تقاطع الابعاد على قوائم فان العامة غافلون عنها
وان امكن تطبيق اعتبارهم عليها ولكن شذ ان قيام بعض الامتدادات
على بعض على التحقيق في اعتبار الجهات واذا لم يعتبر كانت غير متناهية لا
لامكان ان يفرض في جسم واحد بالقياس الى نقطة واحدة امتدادات غير متناهية

الفصل الثاني في الاجسام وهي قسمان فلكية هي الافلاك بما فيها من الكواكب
وعنصرية هي العناصر بما فيها من المواليد الثلثة اعني المعدنيات والنباتات
والحيوانات اما الفلكية فالكلية منها تسعة من الافلاك التي ليست باجزاء في
لافلاك اخر تسعة واحد منها غير مكوكب ولذلك يسمى بالفلك الاطلس تشبيها
له بالاطلس الخالي عن النقوش محيط بالجميع ولذلك يسمى فلك الافلاك وما
وبالفلك الاعظم وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارات السبعة
على الترتيب المشهور وهذه الافلاك هي التي لم يجوزوا ان يكون اقل منها لا
لانهم وجدوا في بادي الراي جميع الكواكب متحركا بالحركة اليومية السريعة
من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا ثم وجدوا بنظر ادق ان جميع الثوابت
متحركة بحركة واحدة بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا اخر ولما

باب الاجسام

وكذا وجدوا الكواكب السيارات السبعة ذوي حركات جزئية مختلفة
غير متشابهة بقياس بعضها الى بعض فاثبتوا لكل منها فلكا اخر فصارت
الافلاك سبعة واما في جانب الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون لكل من الثوابت
على فلك وان يكون الافلاك الغير المكوكبة كثيرة وجوز المص ان يكون
الافلاك ثمانية بان يستند الحركة اليومية الى مجموعها لا الى فلك خاص
وذلك بان يتصل نفس يحركها كما قال صاحب التحفة لما سمعت هذا من
المص قلت فيجوز ان يكون سبعة بان يكون الثوابت ودواير البروج
على محدب فلك زحل ويتعلق نفس بمجموع السبعة يحركها الحركة الاولى واخرى
بالسابعة يحركها الحركة الاخرى لكن بشرط ان يفرض دواير البروج متحركة بالبطيئة
بالحركة السريعة دون البطيئة لينتقل الثوابت بها من برج الى برج كما هو
الواقع فاستحسنني واثنى علي ويشتمل الافلاك الكلية على افلاك اخرى جزئية
ينفصل اليها الافلاك الكلية على ما دلهم عليه ما شاهدوا من احوال تلك
الكواكب من السرعة والبطوء والرجعة والاستقامة والاقامة والخسوف
والكسوف والتشكلات البدرية والهلالية واختلاف اوضاعها بالنسبة
الى سكان الاقاليم وغير ذلك حافظا كل منها لنظام مخصوص عايدا كل حال
الى مثلها وما يقال من ان اثبات الافلاك على الوجه المخصوص مبني على اصول
فاسدة ماخوذة من الفلاسفة من نفي القادر المختار وعدم تجويز الخرق
والالتيام على الافلاك وانها لا تشتد في حركاتها ولا تضعف ولا يكون
لها رجوع ولا انعطاف ولا وقوف ولا اختلاف حال عمرها يكون ابدا متحركة
حركة بسيطة في الجهة التي يتحرك اليها الى غير ذلك من المسائل الطبيعية والالهية
التي بعضها مخالف للشرع وبعضها لم يثبت لكون ادلتها مدخولة اذ لو لم يكن ثبت

على تلك الاصول نقول ان القادر المختار بحسب ارادته يحرك تلك الافلاك على
النظام المشاهد او نقول ان الكواكب يتحرك في الفلك كالحيتان في الماء سريع
وبطيء ويرجع ويقف وسعم من غير حاجة الى تلك الافلاك الكثيرة وعلى تقدير
ثبوت تلك الاصول فما ذكروا اثبات للملزوم بناء على وجود لازمه ولا يصح
الا اذا علم المساواة وليست بمعلومة اذ لا ضرورة ولا برهان على امتناع ان
ان يكون تلك الاختلافات المشاهدة لاسباب اخر غير ما ذكروا فليس بشيء ومنشأه
عدم الاطلاع على مسائل هذا الفن ودلائله فان اكثرها مقدمات حدسية
يجزم العقل بثبوتها عند مشاهدة التشكلات البدرية والهلالية على الوجه المر
المرصود يوجب اليقين بان نور القمر مستفاد من الشمس وان الخسوف انما هو
بسبب حيلولة الارض بين الشمس والقمر والكسوف انما هو بسبب حيلولة بين ا
الشمس والابصار مع القول بثبوت القادر المختار ونفي تلك الاصول المذكورة
فان ثبوت القادر المختار وانتفاء تلك الاصول لا ينفيان ان يكون الحال
على ما ذكر غاية الامر انهما يجوزان الاحتمالات الاخر مثلا على تقدير ثبوت القادر
يجوز ان يسود القادر بحسب ارادته وجه القمر عند الخسوف من غير حيلولة الا
الارض وكذا عند الكسوف وجه الشمس من غير حيلولة القمر وكذا يجوز ان يسود
وينور وجه القمر على ما يشاهد من التشكلات البدرية والهلالية وايضا
على تقدير جواز الاختلاف في حركات الفلكيات وسائر احوالها يجوز ان يكون
احد نصفي كل من النيرين مضيئا والاخرى مظلما ويتحرك النيران على مركزيهما
بحيث يصير وجهاها المظلمان مواجهين لنا في حالتي الخسوف والكسوف
اما بالتمام وذلك اذا كانا تامين واما بالبعض على قدرهما اذا كانا غير
تامين وعلى هذا القياس حال التشكلات البدرية والهلالية لكنا نجزم مع

مع قيام الاحتمالات المذكورة ان الحال على ما ذكر من استفادة القمر نوره
من الشمس وان الخسوف والكسوف انما يكونان بسبب حيلولة الارض والقمر ومثل
هذا الاحتمال قائم في العلوم العادية والتجربية بل في جميع الضروريات فانا نجزم
بان اواني البيت بعد خروجنا عنه لم يصر اناسا فضلاء محققين في العلوم
الالهية والهندسية مع ان القادر المختار يجوز ان يجعلها كذلك بحسب ارادته
بل على تقدير ان يكون المبدأ موجبا يجوز ان يتحقق بوضع غريب من الاوضاع
الفلكية فيقتضي ظهور ذلك الامر الغريب على ما هو مذهب القائلين بالايجاب
من استناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية وغير ذلك مما هو مذكور في شبه
القادحين في الضروريات والحاصل ان المذكور في علم الهيئة ليس مبنيا على
المقدمات الطبيعية والالهية وما جرت به العادة من تصدير المصنفين
كتبهم بها انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة وليس ذلك امرا واجبا بل يمكن
اثباته من غير ابتنائه عليها فان المذكور فيه بعضه مقدمات هندسية لا يتطرق
الشبهة وبعضه مقدمات حدسية كما ذكرنا وبعضه مقدمات يحكم بها العقل
بحسب الاخذ بما هو الاليق والاولى كما يقولون ان محدب الحامل مماس
محدب الممثل على نقطة مشتركة وكذا مقعره ولا مستند لهم غير ان الاولى ان
لا يكون في الفلكيات فضل لا احتياج اليه وكما يقولون ان فلك الشمس فوق
فلك الزهرة وعطارد لان حسن الترتيب والنظام ينبغي ان يكون
ما هو اكثر بعدا واعظم مدارا ابطا حركة من الكواكب او ان يكون الشمس
واسطة في النظم والترتيب بمنزلة شمسة القلادة بين ما يبعد عنها الابعاد
الاربعة اعني التسديس والتربيع والتثليث والمقابلة وبين لا يبعد عنها الا
الابعاد المذكورة اعني التسديس وبعضه مقدمات يذكرونها على سبيل التردد

دون الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس بالسرعة والبطوء اما بناء على
اصل الخارج واما بناء على اصل التدوير من غير جزم باحدهما ولو سلم ان اثبات
الافلاك على الوجه ذكروه موقوف على تلك الاصول الفاسدة فلا شك انه انما يكون
كذلك لو ادعى اصحاب هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه الذي ذكرنا اما اذا كان
دعواهم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه وان امكن ان يكون على الوجوه الاخر
فلا يتصور التوقف وكفى بهم فضلا انهم تخيلوا من الوجوه الممكنة ما ينضبط
به احوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه يتيسر لهم ان يعينوا مواضع
تلك الكواكب واتصالات بعضها مع بعض في كل وقت اراد ويجب ان يطابق الحس
والعيان مطابقة يتحير فيها العقول والاذهان ومن تامل في احوال الافلاك
على سطوحها لو خاصات يشهد ان هذا الشيء عجاب وانثنى عليهم بثناء مستطاب
تداوير وخارجة المراكز والجوزهرات اربعة وعشرون اقول فيه نظر اما اولا فلانه
صرح في ان الافلاك الجزئية انما تكون تداوير وخارجة المركز وهذا خطأ فان
من الافلاك الجزئية للقمر جوزهر او مايل وهما فلكان موافقا المركز واما ثانيا
فلان عدد الافلاك على ما هو المشهور يرتقي الى خمسة وعشرين لان لكل من المتحيرة
مع القمر تدويرا واحدا فالتداوير ستة ولكل من السيارات فلكا خارجا المركز
سوى عطارد فان له فلكين خارجي المركز فالافلاك الخارجة المراكز ثمانية
وللقمر فلكان اخران موافقا المراكز على ما مر فعدد الافلاك الجزئية يصير ستة
عشر وهي مع الافلاك الكلية التسعة ترتقي خمسة وعشرين على ما ذكرنا نعم لو لم يجعلوا
الكرة المحيطة بالمايل فلكا براسه بل جعلوها مع المايل فلكا واحدا تتعلق به
نفس حركة الجوزهر كانت تلك الكرة جزءا من الفلك كالمتممات غير معدودة في
عداد الافلاك على ما ذكره اربعة وعشرين الا ان اصحاب هذا الفن قطعوا

فانهم صرحوا بان الفلك الاول من افلاك القمر هو الفلك الممثل ويسمى بالجوزهر
ايضا محدبه مماس لمقعر فلك عطارد ومقعره لمحدب الفلك الثاني ويسمى بالفلك المايل
فتلك الكرة يجب ان يعد في الافلاك وليس فلكا كليا والا لكان المايل ايضا
فلكا كليا فيصير عدد الافلاك الكلية عشرة وهو خلاف ما ذهبوا اليه فهو من
الافلاك الجزئية ويلزم ما ذكرنا ويشتمل على كواكب سبعة سيارة والف وست
وعشرين اي ست وعشرين كوكبا ثوابت رصدوها وعينوا مواضعها طولا
وعرضا واما غير المرصودة من الثوابت فغير محصورة والكل اي الافلاك
باسرها بسايط والا لكان اجزاؤها المختلفة الطبايع قابلة للانتقال الى
احيازها الطبيعية وما ذلك الا بالحركة المستقيمة فيلزم ان يكون الجهات
متعددة متحددة قبل الفلك لا بالفلك وقد بين في موضعه ان الجهة انما يتحدد
بالفلك وفيه نظر لانه يجوز ان يكون المواضع الطبيعية لتلك البسايط متجاورة
بحيث يكون تلك البسايط مجتمعة متماسا لقا بعضها مع بعض حال كونها في
احيازها الطبيعية اقول ولو سلم انها قد خرجت حال التاليف عن احياز
ها الطبيعية فلم لا يجوز ان يكون اجزاؤها مع احيازها التي هي فيها حال التاليف
متساوية البعد عن مركز العالم وينتقل اليها بالحركة المستديرة لا بالحركة المستقيمة
حتى يلزم تحدد الجهة قبلها فان قيل المراد بالحركة ما يخرج المتحرك بها عن مكانه
اعني الحركة الاينية فان الجوالة من النار على الاستدارة مثلا يتحرك حركة يخرج بها
عن مكانها فيكون متحركة حركة مستقيمة اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك في
مكانه الذي لا يخرج عنه بحركته اصلا فانه متحرك على الاستدارة واما حركة الجوالة
ونظايرها فيسمى مستديرة لغة لا اصطلاحا اقول انما يتحدد جهتي الفوق
والسفل دون ساير الجهات فاذا تحرك جزء الفلك من مكانه الغريب الى مكانه

الطبيعي على دائرة مركزها مركز العالم فهو لم يتحرك الى احدى جهتي الفوق والسفل
فلم يلزم تحددهما قبله فان سلم تلك الحركة مستقيمة توجه المنع الى قولكم يلزم
ان يكون الجهات محددة قبلا للفلك لا بالفلك ولو سلم ان انتقال الاجزاء
الى احيازها الطبيعية انما يكون بحركتها الى احدى جهتي الفوق والسفل فلا
يلزم من ذلك الا تحدد الجهة قبل حركة الاجزاء ولا استحالة في ذلك انما المحال ان يتحدد
الجهة قبل وجود الاجزاء اذ يلزم ح ان يكون الجهة محددة قبلا للفلك لا بالفلك
على ان هذا الدليل قد اعترض عليه بانه انما يثبت بساطة الفلك المحدد للجهات
اعني الفلك الاعظم دون سائر الافلاك كما هو مدعاه خالية عن الكيفيات الفعلية
اي الحرارة والبرودة والكيفيات الانفعالية اي الرطوبة واليبوسة هذه الكيفيات
وان كل منها منشاء للفعل والانفعال لكن الفعل في الاوليين اعني الحرارة والبرودة
اظهر كما ان الانفعال في الاخريين اعني الرطوبة واليبوسة اظهر فلذلك سميت
الاوليان بالفعليتين والاخريان بالانفعاليتين قالوا الافلاك لا حارة ولا
باردة لان هاتين الكيفيتين توجبان لمحلهما ميلا صاعدا وهابطا فيكون
قابلا للحركة المستقيمة وانه يوجب تحدد الجهة قبل الفلك وهذا الدليل لابتنائه
على تحديد الجهة يختص بالمحدد ولا يعم الافلاك الباقية والحجة العامة للكل انها
متحركة بالاستدارة بدلالة الارصاد فيمتنع ان يستدير فلو يكون فيها ميل
مستقيم لتنافيهما ان الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم الى الجهة والمستدير هرب
عنها وقد يمنع التنافي بين الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد ويحصل
باجتماعهما فيه حركة مركبة كالدحرجة في الكرة وكما في الحجر فانها يتحرك على الا
الاستقامة والاستدارة وليست حركة الاستدارة صارفة عن الجهة بل
هي غير مقتضية للتوجه اليها واورد عليه على الوجهين انا لا نسلم ان الحرارة والبرودة

والبرودة توجبان لمحلهما ميلا صاعدا وهابطا مطلقا بل ذلك في العناصر فقط
دون الافلاك لجواز ان يكون فيها حرارة او برودة بلا خفة وثقل فان قيل الحرا رة
علة الخفة كما ان البرودة علة الثقل فيمتنع التخلف فلو وجدتا في الافلاك لوجب
المعلولات عليهما قلنا قد يتخلف الاثر عن العلة الفاعلية لعدم القابل كالحركة
فانها توجب الحرارة في العناصر القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة لان
مادتها غير قابلة لها عندكم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة وا
والبرودة لان مادة الفلك لا يقبلهما وان كانتا مقتضيتين لهما قال العلا م
المعتمد في اثبات ان الفلك ليس بحار انه لو كانت الافلاك حارة لكانت
في غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته
من غير عائق هناك لكونها بسيطة والثاني باطل والا لكان الاقرب من الفلك
اسخن كرؤس الجبال الشامخة ولم يظهر من الشمس اثر التسخين في عالمنا هذا ا
اذ يستحيل ان يسخن الشمس دون السموات التي في غاية الحرارة مع انها اعلى اليها ت
اضعافها اذ هي كقطرة في بحر لجي والجواب ان مراتب السخونة مختلفة بالنو ع
ولعلها لا يقبل مادة الفلك الا مرتبة ضعيفة من الحرارة فلا يؤثر حرارته في عا
عالمنا ولئن سلمنا قوة حرارتها قلنا اثر التسخين منها قد لا يصل الينا لان
الطبقة الزمهريرية مانعة له والشمس لا يسخن بنفسها بل اشعتها هي المسخنة سيما
اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة فلذلك اذا انعكست اشعتها
من اشياء صقيلة جدا احرقت الاشياء المنعكس اليها في المرايا المحرقة وليس
للافلاك الحارة بالعرض اشعة يقتضي تسخينها وايضا كرة النار ثابتة عندهم
محيطة بسائر العناصر فلو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون كرة النار حارة
وقد يجاب عنه بان الطبقة الزمهريرية تقاومها ولا تصومعا ومنها الا فلاك

المسمى جزءا اذ لا قدر لها بالقياس اليها كما يتضح في مباحث الابعاد والاجرام
من علم الهيئة وقالوا انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول
الاشكال وتركها واليبوسة كيفية تقتضي عسرهما ولا يتصور ذلك القبول والترك
سواء كان بعسر او يسر الا بالحركة المستقيمة في اجزاء القابل فوجوب الرطوبة
واليبوسة في جسم توجب صحة الحركة المستقيمة وقد عرفت امتناعها على
الافلاك والجواب انكم قد منعتم الممنوع ايضا ولوازمها اي خالية عن لوازم تلك
الكيفيات كالخفة والثقل والتخلخل والتكاثف والالوان وقبولها الحركة المستقيمة
والجواب منع بطلان التالي كما مر سابقا لانها لا تحجب عن ابصار ما وراءها
من الكواكب هذا انما تم في غير الفلك الاطلس واما العناصر البسيطة فاربعة كرة
النار والهواء عطف على كرة النار لا على النار وكذا قوله والماء والارض انما ن
الحال ان تلك العناصر الاربعة وان كان مقتضى طباعها الكروية لكن غير النار
قد خرجت عن مقتضى طباعها اما الارض والماء فذلك فيهما ظاهر واما
الهواء فلان الادخنة المرتفعة اليه تخرجه عن الكروية ولا تخرج النار عنها لانها
قوية على احالة ما يصل اليها بالتسخين واستند عددها الى ازدواجات الكيفيات
الفعلية والانفعالية وجد العناصر لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة
ولم يجد واحدا يشتمل على واحد منها فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلثة لما
بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد فتعين اجتماع
اثنين من الكيفيات الاربع في كل بسيط عنصري والجامع بين الحرارة واليبوسة
هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء
وبين البرودة واليبوسة هو الارض وكلامهم في هذا المقام مبني على الظن الذي
هو اعتبار احوال الاجسام التي تلينا بالوجدان والتجربة والتفتيش عنها الا

لا على بيانات القياسية وضبط الاحتمالات العقلية فان ذلك مما لا سبيل اليه
هنا قال الامام من حاول حصر البسائط العنصرية بتقسيم عقلي فقط حاول ما
لا يمكن الوفاء به نعم الناس بطريقي التركيب والتحليل وجدوا تركيب الكائنات
متركبا من هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعة متكونة من
تركيب اجسام اخر ولا متحللة اليها فلا جرم زعموا ان الاسطقسات هي هذه الاربعة
انتهى كلامه فلا يرد عليهم انه يجوز ان يكون فيما غاب عنا عنصر خال عن الكيفيات
الاربع او مشتمل على واحدة منها فقط وما يقال من انكم ان اردتم بهذه الكيفيات
التي يستدلون بازدواجها على عدد العناصر ما هي في نهاية الشدة لا يكون الهواء
حارا رطبا لان حرارته ليست في الغاية وان اردتم ما هو اعم من الشديد وغيره
فلا شك ان المتوسط بين غاية الحرارة والبرودة منها حدود لا نهاية لها فان اثبتم
لكل حد عنصرا يقتضيه بطبعه زادت العناصر على اربعة والا لزم الترجيح بلا مرجح
اقول فساده ظ لان الترجيح بلا مرجح انما يلزم ان لو اثبتوا لبعض الحدود
عنصرا دون بعض اما اذا اثبتوا للجميع الحدود عنصرا واحدا فلا يلزم ذلك ولا
زيادة العناصر على اربعة لا يقال فح يكون فعل طبيعة عنصر واحد في مادة مختلفا
غير متشابهة وهم قد صرحوا بان البسيط يجب ان يكون فعل طبيعته في مادته متشابها
غير مختلف لانا نقول هم صرحوا ايضا بان الفعل المتشابه ليس معناه ان لا يختلف
حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد وكل واحد منها ينقلب الى الاخر هق صف ب
والى الغير بوسط او وسايط اي كل واحد من العناصر الاربعة قد ينقلب الى ما يجاوره ر
كما ينقلب النار هواء وبالعكس والهواء ماء وبالعكس والماء ارضا وبالعكس وهي
ستة صور ولا يزيد عليها الانقلاب لملاصق المجاور وقد ينقلب الى
غير ما يجاوره اما بوسط واحد كما ينقلب النار الى الماء وبالعكس والهواء

ارضا وبالعكس وهي اربع صور ولا يزيد الانقلاب الجبري الملامس بتوسط واحد
واما بوسايط كما ينقلب النار ارضا وبالعكس وهما صورتان لا غير فالجميع
اثنا عشرة حاصلة من ضرب كل من الاربعة في الثلاثة الباقية والذي يدل على
هذه الانقلابات التجربة والمشاهدة اما انقلاب النار هواء فان النار المنفصل
عن الشعل لو بقيت لرؤيت ولاحرقت ما فوقها على بعض الجوانب فاذن ا
نقلبت هواء واما انقلاب الهواء نارا فعند الحاح النفخ على الكور وستر الطرف
الذي يدخل فيه الهواء الجديد ومن قال جاز ان يحصل لذلك الهواء سخونة قوية يعمل
عمل النار من الاحراق كما ان السموم وهي ريح في غاية السخونة تنضج بدن الحيوان
بل دونا دفعة كابر فيما يجزم به العقل بالمشاهدة اذ قد يحدث هناك نار يلين بها
الحديد واما انقلاب الهواء ماء فلان الطاس المكبوب على الجمد يركبه قطرات
الماء كلما مسحتها حدثت مرة بعد اخرى فتلك القطرات لا تخلو عن اقسام ثلثة اما ان يكون
من داخل الطاس وهو على سبيل الترشح وليس كذلك لان الماء لم يصعد بطبعه ولانه
لو كان بالترشح لكان من الماء الحار اولى لانه الطف وهو اقبل للنفوذ في تلك
المسام الضيقة واما ان يكون من خارج الطاس وذلك اما بان ينقلب الهواء
المطيف بالطاس ماء فذاك هو المط واما بان يكون هناك اجزاء مائية موجودة
في الهواء المطيف بالطاس وينزل منه الى الطاس كما ذهب اليه ابو البركات
فانه زعم ان في الهواء المطيف بالاناء اجزاء مائية لطيفة لصغرها وحدة حرارة
الهواء اياها لم يتمكن من خرق الهواء والنزول على الهواء الاناء فلما برد الاناء الذي
يليه زالت السخونة من الاجزاء المائية الصغيرة فثقلت ونقلت فنزلت
واجتمعت على الاناء وهذا باطل لان الهواء بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء
كثيرة مائية لا سيما في الصيف فان حرارة الهواء تبخرها وتصعدها وعلى تقدير بقاء

بقاء شيء من تلك الاجزاء يلزم احد امور ثلثة اما نفادها واما تناقصها واما تراخي
ازمنة حدوثها والكل خلاف الواقع وذلك لان تلك الاجزاء اما على قرب من الاناء
او على بعد منه فان كانت على قرب منه فاما ان ينزل الكل دفعة فيلزم نفادها في
مرة واحدة او ينزل شيء فشيء على التساوي فيلزم نفادها بالتدريج وانقطاع اذا تواتر
نزولها بعد السخونة مرة بعد اخرى مع بقاء الاناء بحاله الاولى واما على التناقص فيلزم (م)
تناقصها فيلزم تناقصها وان كانت على بعد منه يلزم تراخي الازمنة لبعد المسافة
واعترض على ذلك اولا بجواز ان يلحق تلك الاجزاء مدد من بخارات الارض فانها
متجددة دائما فلا يلزم شيء من تلك الامور الثلثة وثانيا بانه يجوز ان يتحرك
الابعد الى مكان الاقرب في زمان حركته الى الاناء مثلا اذا تحرك الى الاناء ما
ما كان على بعد ذراع منه تحرك الذي على نصف بعد ذراع منه الى ما كان على بعد
الربع وهكذا فلا ينفد ولا ينقص ولا يتراخى ازمنة النزول وثالثا بالنقض
بوجهين الاول انه ان كانت برودة الاناء معينة لانقلاب الهواء المحيط به ماء
للزم ان يصير الهواء المحيط بذلك الماء ايضا ماء بسبب برودة الماء وكذلك
الهواء المحيط بذلك الهواء الى ان يجري الماء جريانا صالحا والمشاهدة تكذبه
والثاني انه لو كان برودة الاناء سببا لانقلاب الهواء لوجب ان يركب
الندى جميع سطح الاناء بلا فرجة لان جميعه في غاية البرودة والهواء ايضا
متصل بجميعه فيلزم اتصال القطرات بعضها ببعض وليس كذلك بل الراكب
على سطح الاناء قطرات متفاصلة حبات متفرقة واجيب عن الاول بان (متفرقة)
جرم الاناء الصلب بعسر تكيفه بالكيفيات الغريبة وعند تكيفه يشتد تكيفه
بها ويحفظها ابطا ولذلك ربما يوجد الاواني الرصاصية المشتملة على المعاد
المائعات الحارة اسخن من تلك المائعات فالاناء المذكور لشدة برودته يفيد

الهواء المحيط به والماء لضعف برده وسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة يحمل الهواء
المحيط به عن برودته سريعًا فلو تسند الهواء ما دام على سطح الاناء اما اذا نُحي
عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الى افساده وعن الثاني بانه لا يلزم من احالة جزء
من سطح الاناء الهواء الملاصق به الى الماء احالة كل جزء منه ما يلاصقه لجواز
ان يكون للبرد المحيل شرط في كل جزء وان لم نعلمه وايضا قد يكون صحو في قلل الجبال
فيضرب القر هواءها فيجمد سحابا لم يلبث الهاس وضع آخر ولا انعقد من بخار
متصعد ثم يرى ذلك السحاب يحبط متجاما يصبح ثم يعود والشيخ قد حكى انه شاهد
ذلك بان تبريد الاناء للهواء ليس باعظم من تبريد الارياح الجمدية اياه في
صميم الشتاء بل في المواضع التي يخفى الشمس عليها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب
اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير
الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر
الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء واجيب عنه بانه يجوز ان يكون ذلك
لعدم شرط او وجود مانع لم نعلمهما بالتفصيل على ما مر آنفا في جواب النقض الثاني
واما انقلاب الماء هواء فعند تحلل الابخرة بحيث يتلطف بالكلية كما يشاهد
عند غليان القدر وانقلاب الماء ايضا فعند انعقاد المياه الجارية بدرب
يصير حجارة صلدة واما انقلاب الارض فعندما تحل الاجساد الصلبة الحجرية
مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل ولما تبين امكان الانقلابات بقي الوسط
فعلم امكان الانقلابات او وسايط فالنار حارة لان النار التي عندنا مع
مخالطتها بالبرودة فحرارتها المحسوسة ظاهرة فالنار الصرفة بالطريق الاولى
والمناقشة فيه بانه يجوز ان يكون النار التي عند الفلك مخالفة بالنوع للنار
التي عندنا فلا يلزم الاشتراك في اللوازم او يكون الحرارة المحسوسة في

هذه النار ناشئة من خصوصية التركيب لا من الجزء الناري الذي فيه يعين عن ا
الانصاف بانه لانها مفنية للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها واعترض بانه
يجوز ان يكون افناء الرطوبة لان النار اذا اثرت في جسم مركب تصعد اجزاءه
اللطيفة فيبقى اجزاءه الكثيفة اليابسة ولانها لو كانت رطبة لكانت استحالة الاجسام
الاجسام الرطبة كالحطب الرطب مثلا اليها اسرع من استحالة الاجسام اليابسة
اليها كالحطب اليابس مثلا لان الاستحالة الى العنصر الموافق في الكيفية اسهل
منها الى المخالف بل الامر بالعكس بشهادة التجربة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون
عسر استحالة الرطب اليها بسبب برد المائية التي في الرطب لا بسبب الرطوبة ولهذا
اذا كان الرطب حارا كالهواء يستحيل اليها سريعا واجيب بان الرطب اذا كان
فيه برودة يقتضي عسر استحالته اليها في اليابس يبوسة يقتضي هي ايضا عسر استحالته
اليها فيلزم ان لا يكون للحطب اليابس اسرع استحالة اليها من الحطب الرطب و
التجربة يشهد بخلاف ذلك وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول للشكل واعترض
عليه بان النار التي عندنا كذلك ولعله بسبب مخالطة الهواء فما الدليل على ان
النار التي عند الفلك كذلك لا يقال لا فرق بين المناقشتين احديهما تجويز
كون الحرارة في النار التي يلينا لاجل المخالطة بالهواء الذي هو حار وثانيهما تجويز
كون الرطوبة المحسوسة فيها لاجل المخالطة بالهواء الذي هو رطب حيث عد
الاولى خروجا عن الانصاف دون الثانية لانا نقول المخالفان هو
في الكيفية اذا اختلطا يتكسر كل من الكيفيتين ويحصل للمركب كيفية بينهما في
الشدة والضعف فاذا كانت الحرارة في النار لاجل مخالطة الهواء لوجب
ان يكون حرارتها اضعف من حرارة الهواء الصرف لكن الامر بعكس واما الرطوبة
الحاصلة في النار بسبب مخالطة الهواء فلا شك انها اضعف من رطوبة الهواء

الصرف فيجوز ان يكون لاجل المخالطة واستدل الشيخ في الاشارات على ثبوت
النار بانها اذا خمدت وفارقتها سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية تنزل مع
السحاب الصاعق واعترض عليه بانه قال ايضا الصاعقة تتولد من الادخنة
والابخرة المتصعدة من الارض المحتبسة في السحاب وهذا اظهر قوليه وايد
بما حكاه من ان الصواعق شبه الحديد تارة والنحاس تارة اخرى والحجارة
فدل على ان مادتها الابخرة والادخنة الشبيهة بمواد هذه الاجسام في معادنها
شفاف الشفاف ما لا يمنع الشعاع عن النفوذ فيه نص على ذلك الشيخ في الشفا
فتفسيره بما لا لون له ولا ضوء سهو لان الزجاج الملون شفاف اذ لم يمنع من نفوذ
الشعاع فيه والشعاع كيفية تقتضي ظهور كل جسم كثيف او دونه والاول شعاع
النير والثاني شعاع البصر يعني ان النار الصرفة التي هي كرة مماسة لمقعر فلك
القمر شفافة لانها لا تستر ما وراءها من الكواكب واما النار المضيئة التي لدينا
فقد نص الشيخ في الشفاء على انها ليست شفافة لانها تحجب ما وراءها عن الا
الابصار وما ذلك الا لمنعها نفوذ الشعاع البصري فيه ولانها يقع منها ظل كما
في اظلال المصباح عن مصباح آخر وما ذلك الا لمنعها نفوذ الشعاع المصباحي
وقد عرفت ان ما يمنع نفوذ الشعاع ليس بشفاف فان تحقق ان في اصول الشعل
يوجد نار صرفة لقوتها وعكسها من اجل ما خالطها فهي ايضا يكون شفافة
لانها لا يقع لها ظل ولا يقع لها ضوء ويمنع رؤية ما وراءها قال الشيخ
في الاشارات اصول الشعل وحيث النار قوية هي شفافة لها ظل ويقع لما
فوقها ظل عن مصباح آخر متحركة بالتبعية لحركة الفلك بدلالة حركة ذوات
الاذناب فانه قد ظهر في سنة تسع وثلثين وثمانمائة هجرية والشمس في اوائل
الميزان ذات ذنب بقرب الاكليل الشمالي كانت تطلع وتغيب معه لا تفارقه

ثم بعد مدة ظهر ان لها حركة خاصة بطيئة فيما بين المشرق والشمال وكانت
يتموج ضوءها ويضعف ضوءها بالتدريج حتى انمحى بعد ثمانية تقريبا وقد بعدت
عن الاكليل الشمالي في الجهة المذكورة قدر رمح وفيما شاهدناه دلالة ظاهرة على
كرة الاثير تتحرك باليومية وما قيل من انه لو كان كذلك لكانت حركة ذوات الا
الاذناب على موازاة المعدل لكنها ليست كذلك بل تارة الى الشمال عن المعدل وتارة
الى الجنوب منه اقول ليس بشيء لانها على ما شاهدناه انما تتحرك كذلك بحركتها
الخاصة وجميع الكواكب كذلك تتحرك بالحركة اليومية مع ان لها حركات خاصة
تارة الى الشمال عن المعدل وتارة الى الجنوب منه والاستدلال بان السطح المقعر
لفلك القمر مكان للنار فاذا تحرك تحرك فلك القمر تحرك المتمكن فيه بالعرض كحركة
جالس السفينة تتحرك بحركة مكانه بط والا لزم ان يتحرك سائر العناصر ايضا وا
والتشبيه بجالس السفينة وهم لان ذلك في الحركة المستقيمة وكلامنا في المستديرة
لها طبقة واحدة اذ ما يخالطها مع الهواء عدوها في طبقات الهواء وقوة على
احالة المركب اليها قيل قد يقتضي صورة بعض المركبات ان لا ينفعل بتاثير ا
النار كما يروى عن الحيوان الذي يسمونه سمندر فلا يتم ما ذكره كليا والهواء
حار لان الماء بالتسخين يصير هواء وفي الهواء المجاور لنا ربما انما يحس برودته
لانه ممتزج بالابخرة المختلطة به من الماء رطب بشهادة الحس شفاف اذ لا
يمنع نفوذ الشعاع فيه له اربع طبقات الاولى ما يمتزج مع النار وهي التي يتلاشى
فيها الادخنة المرتفعة من السفل ويتكون منها الكواكب ذوات الاذناب
والنيازك وما يشبهها من الاعمدة ونحوها الثانية الهواء الغالب وهي التي
يحدث فيها الشهب المشتعلة النار ولما خالطه من الابخرة المائية ولا يصل
اليها اثر شعاع الشمس المنعكس من وجه الارض ويسمى طبقة زمهريرية وهي

السحب والصواعق والرعد والبرق الرابعة الهواء الكثيف المجاور للكثيف
المجاور للارض والماء الذي يصل اليه اثر الشعاع المنعكس فلا يبقى على افراط
برودة التي اكتسبها من مخالطة الابخرة والماء بارد رطب بشهادة الحس
شفاف لانه لا يمنع نفوذ الشعاع فيه وما يقال من انه مرئي فلا يكون شفافا
فاندفع بانه لا تنافي بينهما كما في الزجاج محيط بتلك اجزاء الارض نحو سائل له
طبقة واحدة والارض باردة لانها لو خليت وطبعها ولم يمنع مانع غريب
ظهر عنها برد محسوس وفيه نظر لانه لا دليل لهم عليه والتجربة لا تفي بذلك
اذ لا يمكن خلو الارض في زمان من الازمنة عما يبردها وفرض الخلو لا يفيد وقيل
من انها كثيفة وما ذاك الا لبرودتها بل هي ابرد من الماء لانها اكثف
منه الا ان الاحساس ببرودة الماء اشد وذلك للطف وصوله الى المسام
والتصاقه بالاعضاء كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس
بحرارة النحاس اشد واقوى الا يرى ان من امر يده على النار بسرعة سلمت
وان امرها على النحاس المذاب احترقت مدفوع بانه يجوز ان يكون كثافتها
ليبوستها بشهادة الحس ساكنة في الوسط اما انها في وسط العالم اي مركز
حجمها منطبق على مركز العالم فلولا انخساف القمر في مقاطرة الحقيقية للشمس
واما انها ساكنة فلانها لو تحركت فاما ان تتحرك عن الوسط او الى الوسط
او على الوسط فان كان الاول او الثاني لزم عدم انخساف القمر في مقاطرة
الحقيقية للشمس والتالي باطل وان كان الثالث لزم ان يتحرك بالاستدارة فما
مبدا ميل مستقيم وقد بينا امتناعه وايضا لزم ان يرى حركة المرمي الى جهة
حركتها ابطا من حركة ذلك المرمي بعينه بتلك القوة بعينها اذا رمي الى
خلاف جهتها وذلك اذا كان حركة المرمي اسرع من حركتها واما اذا

تساوتا لزم ان لا يحس بحركة المرمي اذا توافقتا في الجهة ويحس بحركة
سريعة لها اذا تخالفتا واذا كان حركة ابطا من حركتها لزم ان يحس حركة
المرمي الى خلاف جهة ما رمي اليها فاذا فرض شخصان متساويان في
القوة قد رميا حجرين متساويين احدهما الى جهة حركتها والاخر الى خلافها
لزم ان يرى حركتا الحجرين كليهما الى جهة واحدة مختلفين بالسرعة وا
والبطوء والتوالي باسرها باطلة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو لم يتابعها
الهواء في حركتها كما يتابع الاثير الفلك قلنا لزم ح ان لا يقع الحجران
المختلفان في الصغر والكبر المرميان في الهواء من سمت خط واحد على الا
الارض لخط من خطوط انصاف النهار على ذلك الخط لان تحريك الهواء
للكبير اقل من تحريكه للصغير فظهر بطلان ما ذهب اليه قوم من الاوائل
من ان للارض حركة وضعية من المغرب الى المشرق وانما ذهبوا الى هذا
القول لانهم لما راوا الكواكب حركات بطيئة الى المشرق وحركة سريعة
الى المغرب واستحال عندهم كون الجسم الواحد متحركا دفعة الى جهتين
ولم يعلموا ان ذلك جائز اذا كانت احديهما بالعرض ولم يمكنهم اسناد
الحركات البطيئة الى الارض لاختلافها فاسندوا الحركة السريعة
اليومية اليها وزعموا انها المتحركة وبسببها يرى الكواكب طالعة وغاربة
كما ان السفينة في الماء متحركة والشط ساكن وان كنا نتخيل حركة
الشط الى الجانب المضاد للجانب الذي اليه يتحرك السفينة والجواب
عن الوجه الاول انه لم يثبت امتناع الحركة المستديرة على ما فيه مبدا ميل
مستقيم وعن الثاني ان المراد بمتابعة الهواء هي متابعته مع جميع
ما فيه حجرا كان او غيره صغيرا كان او كبيرا وح لا يلزم شيء من المفاسد

شفافة اقول الحكم بشفيف الارض يوجب الحكم بان لا يقع خسوف اصلا
اذ لو كان بعد شعاع الشمس في الارض فاى شى يحجب نورها عن القمر و
ولعله من قبيل العلم وتفسير الشفاف بما لا لون له ولا ضوء مما لا يساعده
الاصطلاح كما يعلم من مباحثهم واستعمالاتهم يظهر لمن تتبع كتب الحكمة
سيما كتب المص ولا اللغة قال صاحب الصحاح شف عليه ثوبه يشف شفوفا
وشفيفا ايضا عن الكسائي اى تفتحي يري ما خلفه وثوب شف وشف
اي رقيق وشف جسمه يشف شفوفا اي نحل لهما ثلث طبقات الاولى الارض
المخالطة بغيرها التي يتولد منها الجبال والمعادن وكثير من النباتات و
والحيوانات الثانية الطينية والثالثة الارض الصرفة المحيطة بالمركز واما
المركبات فهذه الاربعة اسطقساتها هذه الاربعة من حيث انها يتركب
يتركب منها المركبات يسمى اسطقسات ومن حيث انها ينحل اليها المركبة
يسمى عناصر ومن حيث انها يحصل بتغيرها عالم الكون والفساد يسمى
اركانا ومن حيث انها ينقلب كل منها الى الاخر يسمى اصول الكون والفساد
والدليل على كون تلك الاربعة اسطقسات للمركبات انها اذا حللت بالقرع
والانبيق يظهر منها هناك اجزاء ارضية ومائية وهوائية بخارية واما النار
فلا بد منها للطبخ والنضج وقيل النار غير موجودة في المركبات لانها لا تزال
عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا تكون عن غيرها لان استعداد
المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها لان
استعداده لقبول صورة ما اختلطت بما يغيرها من الاجزاء الارضية و
والمائية فانها ينطفي فلا يبقى نارا والجواب عن الاول ان المتكاثف
الشمس وغيرها اذا صار غالبا على ساير الاجزاء صير الاستعدادات لقبول

لقبول النار اقوى وايضا منقوض بوجود النار عندنا وعن الثاني ان حافظ
التركيب يحفظها عن الانطفاء وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض يعني ان
المركبات حادثة لانها تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها المقتضي لاستحالتها
في كيفياتها المتضادة وذلك لا يتم الا بالحركة فيكون وجودها مسبوقة بالحركة
فيكون مسبوقة بالزمان فيكون حادثة وما ذكره ظ لكنه انما يفيد حدوث
المركبات باشخاصها واما انواعها المحفوظة بتعاقب الاشخاص فيجوز ان
يكون قديمة قال الحكماء الانواع المختلفة يجب ان يكون قديمة واما المتولدة
فمحتملة لا مرية ثم ان تفاعل العناصر بعضها بعضا لا يخرج بحسب التقسيم العقلي
عن تسعة احتمالات لان في كل عنصر مادة وصورة وكيفية وكل منها اما فاعل
او منفعل ولا يجوز ان يكون المادة هي الفاعلة لان شانها القبول والانفعال
لا الفعل والتاثير ولا ان يكون الصورة هي المنفعلة لان شانها الفعل وا
والتاثير لا القبول والانفعال فلم يبق من الاحتمالات الا اربعة هي ما يكون ا
المنفعل فيها المادة او الكيفية والفاعل اما الصورة او الكيفية لكن الصورة
ليست بفاعلة لان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت الحرارة والبرودة
وحصل هناك كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صورة مسخنة فتعين ان يكون
الفاعل هو الكيفية ولا يجوز ان يكون المنفعل ايضا هو الكيفية لان انفعال
الكيفيتين المتضادتين اعني انكسارهما اما معا او على التعاقب فان حصل
الانكساران معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان
الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكسارهما وهو محال وان
وان كان انكسار احدهما متقدما على انكسار الاخرى لزم ان يعود المكسور
المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا باطل فيفعل الكيفية في المادة فتنكسر صرافة

كيفيتها وتحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج ومعنى تشابه الكيفية
المزاجية في الكل ان الحاصل في كل جزء من اجزاء الممتزج بل الحاصل في الجزء الآخر
اي مساوية في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحال حتى ان الجزء الناري
كالجزء المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والا
والارضي ومعنى توسطها ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين
تماما بما مثلها يعني ان يسخن بالقياس الى البارد ويتبرد بالقياس الى الحار
وكذا في الرطوبة واليبوسة واعترض عليه اما اولا فبانه لم يجوز ان يكون
الفاعل هو الصورة وقول الماء الحار اذا امتزج بالبارد وانكسرت برودته
وليس هناك صورة مسخنة قلنا ثم الماء هناك يفعل فعلين متقابلين اعني
التسخين والتبريد بتوسط كيفيتين متقابلتين اعني البرودة الذاتية والحرارة
العرضية فان صورة كل عنصر يفعل في مادتها بالذات وفي غيرها بواسطة
الكيفية سواء كانت الكيفية ذاتية او عرضية واما ثانيا فبان انفعال المادة
ههنا ليس الا استحالتها في كيفيتها واذا كانت المادة منفعلة في الكيفية
كانت الكيفية بالضرورة فكان الاستحالة الوارد على انفعال الكيفية عن الكيفية
باقيا بحاله وقد يورد هذا بعبارة اخرى فيقال انفعال المادة قاصدها عن كيفيته
الاولى ليس الا تلبسها بكيفية من جنس الكيفية الفاعلة وذلك لا يكون الا بعد
الصرفة التي للمادة المنفعلة في نفوذ فعل كل كيفية في مادة الكيفية الاخرى
اما حال فعل الكيفية الاخرى في مادة الاولى فيلزم كون المعدوم مؤثرا حال
كونه معدوما واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاخرى بعد انفعالها
مؤثرة في مادة الاولى وهي واما بعد فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الا
الاولى بعد انفعالها مؤثرة في مادة الاخرى فذهب بعضهم الى ان المحيط

المحيط ههنا ان يلتزم جواز كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة في حالة واحدة
من جهتين غالبة من جهة الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة ا ا
المنفعلة ولا يخفى سخافة هذا المذهب لان الصورة انما تفعل بكيفيتها فهي
لا تفعل ما لم تكن كيفيتها غالبة فلو توقف كون الكيفية غالبة على كون الصورة
فاعلة لزم الدور وايضا انكسار الكيفية ومغلوبيتها على ما يظهر من تفسيرا
العبارة عن انعدام تلك الكيفية وحدوث كيفية في المادة اضعف منها فلا يتصور
كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة من جهتين وذهب آخرون الى ان الحق ا
ان يقال ولا فعل ولا انفعال بين العناصر المجتمعة بل اجتماعها على مراتب كيفياتها
مقصودة متماسة معدّ تام لزوال تلك الكيفيات الصرفة ووجود كيفية اخرى
متوسطة بينها فائضة من المبدأ على تلك العناصر او يقال ان الفاعل هو الصورة
والمنفعل هو المادة في كيفيتها والكيفية المقارنة للصورة الفاعلة معدّة
لفعلها والمعدّ يجوز انعدامه عند تأثير العلة في معلولها المتوقف على اعداد ذلك
المعدّ فيجوز انعدام الكيفيات المعدّة للمواد عند تأثير الصورة في تلك المواد
فاندفع الالزام بكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا وكون المعدوم مؤثرا
ورد الاول بان تلك الاجزاء المتصغرة التي خلعت كيفياتها الصرفة بلا فعل
وانفعال تكون متفاوتة في الاستعداد فكيف تلبس كيفية متوسطة متشابهة
في الكل والثاني بان اعداد كل كيفية لمادة الاخرى لا يتصور الا باعتبار الصرفة
في كيفياتها فيحيل الكيفية وقت من الكيفية المعدّة فينقل الكلام الى الاعداد
فيعود تلك الاقسام واللوازم وذهب بعض المحققين الى ان الفاعل الكاسر
هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر سورة الكيفية لا نفسها فان الحرارة مثلا
تكسر سورة البرودة والبرودة تكسر سورة الحرارة فان انكسار سورة

البرودة لا يتوقف على ان يكون ذلك لسورة الحرارة بل يحصل ذلك بنفس الحرارة
فان الماء الفاتر اذا مزج بالماء الشديد البرد يكسر سورة برودتها وكذلك
انكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون ذلك لسورة البرودة بل قد يحصل
بنفس البرودة كالماء القليل البرد اذا خرج بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر
سورة حرارتها قال واذا كان كذلك فلا مانع من استناد التفاعل
الى الكيفيات كما هو مذهب الاطباء وسندفع عنهم ما ذكر من المحال على كل واحد
من شقي الترديد اما عن الاول وهو ان يكون الانكسار ان معا فلانه
لا يمتنع بقاء الكاسر حال حصول الانكسارين لان الكاسر لسورة الحرارة لما
كان نفس البرودة وبالعكس كان الكاسر باقيا حال الانكسار وبعده
ضرورة ان هذه الكيفيات باقية في الممتزج بعد حصول المزاج واما عن القسم
الثاني فلانه لا يمكن ان يقال يستحيل ان يصير المنكسر كاسرا لانه قد ثبت
ان الكيفية المنكسرة السورة قد يكسر سورة ضدها على ما بينا من الاشتهار

مزج

اقول لا يخفى على المتامل العارف بمعنى انكسار سورة الكيفية للشيء فان
معناه ان يستحيل ذلك الشيء من كيفية اقوى الى كيفية اضعف وحقيقة ذلك ان
ينعدم عنه الكيفية القوية ويحدث له الكيفية الضعيفة ان المحال اللازم غير مندفع
فان الانكسارين ان كانا معا لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان
موجودتين حال وجود الانكسار ضرورة وجود المؤثر حال وجود الاثر ومعدومتين
ايضا في تلك الحالة تحقيقا لمعنى الانكسار وان كان احد الانكسارين متقدما
على الاخر لزم ان يعود الكيفية المعدومة بالانكسار موجودة بعد انعدامها
ليصير كاسرة من غير سبب يقتضي وجودها بعد انعدامها فان انكسار سورة برد
الماء مثلا ان كان متقدما على انكسار سورة حرارة النار لزم ان يعود تلك

تلك البرودة الشديدة من الماء ويحدث برودة اخرى اضعف منها ثم انكسار
سورة حرارة النار بعد ذلك لا يتصور الا بان يعود تلك الحرارة ولا سبب هنا
يقتضي لعودها ولا يجوز ان يكون الصورة النوعية للماء مقتضية لذلك والا
لما انعدمت مع وجودها لا بقاء الحرارة الكاسرة عنها عن مقتضاها لانا
لانا نقول حينئذ يلزم الدور لان البرودة الزايلة لا يعود الا بعد زوال الحرارة
المانعة ولانه والحرارة لا تبعد عود البرودة الزايلة فان قيل ما ذكرتم
انما يلزم لو كان الكاسر لسورة الحرارة هو البرودة الشديدة الزايلة
اما اذا كان الكاسر هو البرودة الضعيفة الحادثة فلا وقلنا من المستحيل
ان لا ينكسر سورة الحرارة البرودة الشديدة ويكسرها البرودة الضعيفة مع
مع حفظ صور البسايط اسا ثانيا في بطلان مذهب اخترعه جمع في زمان قريب
من زمان الشيخ قال في الشفاء لكن قوما قد اخترعوا في قريب زماننا هذا
مذهبا غريبا قالوا ان البسايط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض تادى
ذلك بها الى ان يخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورة الخاصة وليست
صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة ثم منهم من جعل الصورة
امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات واحتج
على فساد هذا المذهب بانه لا مزاج بل هو فساد وكون لان المزاج انما يكون
عند بقاء الممتزجات باعيانها واعترض عليه بانه قد يلتزم هذا القايل ان الكون
في جميع الامتزاجات بين الخلافات السابقة لصور المركبات كون وفساد
لصور الممتزجات وان ليس هناك استحالة في الكيفيات وتوسطها مع
بقاء صور الممتزجات على ما ذكرتموه اذ لم ينهض دليل على بطلانه واعلم ان
القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة لان الكيفية المسماة بالمزاج انما يحصل

بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية
المخالطة لا تهبط عن الاثير بل تكون هناك وكان من المتقدمين من ينكرهما
كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في
الكيفية وفي الصورة ويزعمون الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل هي
مختلط من تلك الطبايع ومن ساير الطبايع النوعية كاللحم والعظم والعصب والتمر
والعسل والعنب وغير ذلك وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند
ملاقات الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب فيظهر للحس بعدما
كان مغلوبا غايبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان
بارزا فيصير مغلوبا وكامنا بعدما كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم زعموا
ان الظاهر ليس على سبيل البروز بل على سبيل النفوذ من غيره فيه كالماء مثلا
فانه انما يسخن اذا صار الكل الحار يخالطه فيفترقان في ان احدهما يرى ان الماء
النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارجه
واتفاق عامة الحكماء الحكم بامتناع كون الشيء لا عن شيء وامتناع صيرورة
شيء شيئا آخر والشيخ لما فرغ عن تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين
المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما واحتج على فساد المذهب
الاول بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشب الغضا ويبقى في ظاهرها
وباطنها لا يمكن ان يكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون
غير محرقة اياها بل لو لم يكن في الغضا الا النارية الباقية بعد التحجر لامتنع
التصديق بوجودها بالفعل فيه وجود الاشياء الواصل والسحق ولا يدرك
باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت
عنها حال الاشتعال مع هذه الباقية وكذلك النارية الفاشية في الزجاج

في الزجاج موجودا لما كان بعد البرودة مشفا اذ هو مشف لا يمنع البصر عن النفوذ
فيه والاحساس لما في باطنه واعترض الامام بان حرارة الادوية الحارة كا
كالفربيون انما تكون بسبب الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة
للحس عند المتحجر والدهن فلم لا يجوز ان يكون هاهنا كذلك فان قيل ليس فيها
اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصة كان قولا
بانها تسخن بالخاصة لا بالكيفية وهو خلاف ما قاله الاطباء واجاب
عنه المصنف بان الاجزاء النارية في الفربيون انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة
الكيفية للمزاج فان قالوا غلبتها وانقصوا مذهبهم ولا الزمهم ما مر وعلى بطلان
المذهب الثاني بجملة امور من المشاهدات الاول ان السخونة تحدث عند
الحركة الجسم فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية من غير حصول نارية
غريبة يمكن نفوذها في المتسخن كالمحكوك وهو الشيء اليابس الصلب الذي
عاسة مثله مماسة عنيفة كخشبتين يابستين فان المحكوك منهما يحمى بل يحترق
من غير نار وهو مما يغلب عليه الارضية وكالمخلخل وهو الذي يجعل قوامه بالقسر
رقيقا كالمخلخل كهواء الكرة بالجامه النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه
فانه يسخن لا محالة لاجل الحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام ومخلخله بعض
السخونة وكالمخضخض وهو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا
فانه يسخن ايضا الثاني ان الماء بعض المشاهدين اذا سخنا في اناءين احدهما
مصمت اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اي مشتمل على الفرج
والمسام الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار ونشوها
في المايع لوجب ان يسخن الذي في المتخلخل قبل الآخر لسهولة النفوذ فيه دون
الآخر وليس الامر كذلك الثالث ان الاناء المضموم المفدم يجب على تقدير

هذا المذهبان يمنع عن سحق سامه فتحتنا بالقالاستاع دخول شي ويعتد به
فيه الا بعد خروج شي يعتد به فيه اذ التداخل محال وليس كذلك الرابع لعاقم
الصيام اذا امليت ماء وسددت راسها سدا محكما ووضعت على نار قوية فانه لن
بعد صيرورة اكثر ماءها نارا وتصيح صيحة عظيمة ما يلمعها الدواب تحدوث
السخونة والنار داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على
الاستحالة والكون معا وهذا الاستدلال لان مرجعهما واحد الخامس ان
الحديد ربما يوضع فوقه والاوان الباردة لا يتصعد بالطبع ولا قاسر
هناك فاذن هو للاستحالة ثم تختلف الامزجة بسبب قربها وبعدها من الاعتدال
الاعتدال قالوا ان العناصر المعدودة اذا تصغرت وامتزجت وتفاعلت بكيفيتها
واستقرت على كيفية وحدانية صارت واحدة من هذه الجهة مناسبة للمبدأ الذي هو
احدي الذات فاستحقت لاستعدادها ومناسبتها ان تفيض منه عليها ما يحفظ
تركيبها ويقسرها على الاجتماع مرة ولولاه لتنازعت سريعا الى الافتراق بمقتضى
طبايعها ثم ان لصغر العناصر واستراجها على مراتب متفاوتة وبذلك تتفاوت حال
الامزجة بالقرب والبعد بالقياس الى الاعتدال فتتفاوت بحالها في الاستعداد والوحدة
الموجبة للمناسبة فتتفاوت الصور الفايضة عليها كمالا ونقصانا ولما كان
المركب المعدني بعيد المزاج عن الاعتدال ضعيف الوحدة استحق صورة ناقصة
قليلة الاثر بعيد المناسبة ولما كان النبات اقرب الى الاعتدال والوحدة من
البنات فاستحق صورة اشرف واشبه بالمبدأ الفياض مع عدم تناهيهما بحسب
الشخص يعني ان اشخاص الامزجة غير متناهية لان التراكيب الممكنة من العناصر
الاربعة غير متناهية ويكون بحسب كل تركيب مزاج وان كان لكل نوع من
المركبات مزاج ذو عرض له طرفا افراط وتفريط اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع

النوع يعني ان كل نوع له مزاج يناسب اباه وخواصه المطلوبة منه لكن ليس لهذا المزاج
حد معين لا يتجاوزه الجانبين اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا على
امزجة متساوية في الحرارة وساير الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت
مزاجه في الكيفيات المتقابلة بحسب اسنانه المختلفة بل لكل نوع من المركبات له
مزاج محصور بين طرفي افراط وتفريط اذا جاوزهما هلك لكن ذلك المزاج الواقع
بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة وبهذا الاعتبار يتوهم بين
الطرفين امتداد يسمى عرض المزاج النوعي فمزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة
الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوز ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج
الانسان بل ربما كان مزاج نوع اخر كالاسد مثلا فاذا حصل ذلك المزاج لا
للانسان هلك وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه
لم يكن مزاجه مزاجه بل ربما كان مزاج نوع اخر كالثعلب مثلا فاذا حصل ذلك
المزاج للانسان هلك ايضا وكذا الحال في ساير الكيفيات وهي اي الامزجة تسعة
لان مقادير الكيفيات المتضادة في الممتزج ان كانت متساوية فهو المعتدل
والا فهو غير المعتدل وغير المعتدل اما خروج عن الاعتدال في كيفية مفردة
وهي اربعة اقسام الخارج عن الاعتدال في الحرارة فقط او البرودة فقط او الرطوبة
فقط واما خروج عن الاعتدال في كيفيتين ولا يمكن في المتضادتين بل اما في
الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة او في البرودة والرطوبة او في البرودة
واليبوسة فهذه اربعة اقسام اخر والخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل واحد
واحد فيكون الجميع تسعة ولا يمكن وجوده لان اجزاءه متساوية في الميل
الى احيازها الطبيعية متقاومة فلا يتيسر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع
ان يغلب بعض من الامور المتقاومة بعضا اذ منها وطبايعها داعية الى الا

الامتزاج بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول
الفعل والانفعال فانه يستدعي حصول لانه حركة من كيفية الى اخرى فلو يحصل هٰهنا
مزاج لتوقفه على حصول تلك الحرارة كذا وحصوله بعد انقطاعها واجيب بانه ر
ربما يقع الاجزاء لاسباب خارجية بحيث يكون المائلة الى العلو كالنار والهواء
في جهة السفل والمائلة الى السفل كالارض والماء في جهة العلو فيمانع الاجزاء
ويقاوم لتساوي قواها في الميول ويبقى مجتمعة فيحصل المزاج بتفاعلها ثم يرد
وجود ذلك المعتدل واما الامتناع فلو كيف وبقاء الاجتماع غير متحقق في عليه عنصر
وقد يستدل بانه لو وجد المعتدل لكان له مكان طبيعي لما سبق من ان لكل جسم مكان
طبيعي ومكانه الطبيعي لا يجوز ان يكون مكان احد بسايطه للزوم الترجيح من غير
مرجح ولا مكانا اخر غيره والا يلزم الخلاء قبل حدوث المركب واجيب بانه يجوز
ان يحصل له صورة نوعية تقتضي حصوله في مكان بعض بسايطه وايضا لزوم
الخلاء قبل حدوث المركب م لجواز ان يكون مكانه مكانا طبيعيا لمركب اخر وعلى
المركب عندهم قديم وان كان كل واحد من افراده حادثا كاقترا ومكانا مستربا
لبعض البسايط قد يتخذ بالتحلل امستربا لضرورة الخلاء وايضا نختار ان مكانه
الطبيعي حيث اتفق وجوده وقد مر تحقيق ذلك اقول ويرد على الوجهين انهما
انما يدلان على امتناع وجود مركب متساوي ميول بسايط لا على امتناع وجود
مركب متساوي مقادير كيفيات الاول اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
والمراد بالمعتدل هٰهنا هو الثاني دون الاول اذ لو كان المراد بالمعتدل هو
المعنى الاول لم ينحصر الخارج عن الاعتدال في الاقسام الثمانية المذكورة لان الخارج
عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن ان يكون كيفيات الاول متساوية ويكون ميول
بسايط متفاوتة بحسب القوة ونحوها في الكم او الوضع او غير ذلك كتفاوت ابعاد

ابعادها من امكنتها الطبيعية على ما مر في كلام المص وقد يطلق المعتدل على ما توفر
عليه من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي به ويليق بحاله ويكون
انسب بافعاله مثلا شان الاسد الجرأة والاقدام وشان الارنب الخوف والجبن
فيليق بالاول غلبة الحرارة والثاني غلبة البرودة والمعتدل بالمعنى الاول
يقال له المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني يقال له المعتدل العرضي والطبي والاول
مشتق من التعادل بمعنى التساوي والثاني من العدل في القسمة وغير المعتدل
بهذا المعنى ايضا ثمانية اقسام لانه اما ان يكون خروجه عن الاعتدال بكيفية
واحدة من الاربع فيكون احر مما ينبغي او ابرد وارطب او ايبس واما بكيفيتين
غير متضادتين فيكون احر وارطب وايبس وابرد وارطب او ابرد وايبس فقوله
وهي تسعة ان حمل على الاول لم يكن الموجود منها الا ثمانية على ما زعموا وكان
تقسيم المزاج الى الاقسام التسعة تقسيما بحسب ما يوجبه العقل في بادي الراي
من غير رجوع الى برهان ولذا قال الشيخ في القانون والمزاج اما بحسب ما
يوجبه القسمة العقلية بالنظر المطلق غير مضاف الى شيء فهو على وجهين و
احد الوجهين ان يكون المزاج معتدلا وان حمل على الثاني يكون جميع ا
الاقسام موجودة واعترض الكاتبي في شرح الملخص بان الخروج عن الاعتدال
بالمعنى الثاني بكيفيتين متضادتين ممكن بان يزيد الحرارة والبرودة جميعا
على القدر اللايق بالممتزج او ينقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم
من ذلك كون المتضادتين غالبتين ومغلوبتين معا كما في الخارج عن الا
الاعتدال الحقيقي لان المعتبر ثم زيادة كل على الاخرى وهٰهنا على القدر اللايق
لا على الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية او كيفيتين
او ثلاث كيفيات او الكيفيات الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة

من ضرب اربعة اعني الكيفيات في اثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة
وعشرون قسمًا لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة مع البرودة او مع الرطوبة
او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة
فمن ستة نضربها في اربع حالات من زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة
الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس والثالث اثنان وثلثون قسمًا لان الخروج
اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة
واليبوسة واما بالبرودة مع الرطوبة واليبوسة يصير اربعة نضربها في ثمان
حالات زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان
الاخريين ونقصان كل مع زيادة الاخريين والرابع ستة عشر قسمًا على عدد
الحالات الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها او زيادة كل منها
مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان
الاخريين وهذه ستة لان الاثنين اما الفاعلتان واما المنفعلتان واما
كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين فمجموع الاقسام الممكنة ثمانون لا ثلثة
وستون على ما ذكره المعترض فانه جعل اقسام الخروج بكيفيتين ثمانية عشر
لا اربعة وعشرين على ما ذكرنا وقال المركب الثنائي من الكيفيات الاربع
ستة وفي كل واحد من الاقسام الستة اما ان يكون الخروج بالزيادة فيهما او بالنقصان
فيهما او بالزيادة في احديهما والنقصان في الاخرى فنضرب الثلثة في الستة
فيرتقي الى ثمانية عشر وكذا جعل اقسام الخروج بالكيفيات الاربع خمسة لا ستة
عشر على ما ذكرنا وقال ان كان الخروج في اربعة كيفيات فاما ان يكون ا
لخروج في كل منها بالزيادة او بالنقصان او في بعضها بالزيادة وفي بعضها
بالنقصان ح اما ان يكون الزيادة في كيفية او في كيفيتين او في ثلث كيفيات

كيفيات فاقسامه خمسة وذلك خبط منه لانه لما اعتبر في الخروج بكيفية زيادة كل من
من الكيفيات ونقصانها وكذا اعتبر ذلك في الخروج بثلث كيفيات كان ا
الواجب عليه ان يعتبر ذلك ايضًا في الخروج بكيفيتين وكذا في الخروج بالكيفيات
الاربع فانتقص بتلك الاقسام ستة اقسام من الاول واحد عشر قسمًا من
الثاني واجيب بان الاعتدال الطبي في المزاج مبني على التناسب بين الكيفيات
على الوجه الذي ينبغي فاذا كان اللائق بحال المركب ان يكون مثلًا حرارته ضعف
برودته ورطوبته ضعف يبوسته فهذه النسبة ما دامت تكون مرعية كانت مزاجه
معتدلًا ولا تفاوت في ذلك ان يكون اجزاء الحار مثلًا عشرين والباردة
عشرا والحارة ثلثين والباردة خمسة عشر الى غير ذلك مما وجد فيه تلك
النسبة وامكن ان يتركب منه نوع ذلك المركب فلو تصور زيادة الاجزاء
الحارة والباردة كون المركب احر وابرد مما ينبغي لان كون الحرارة ضعف
البرودة ان كان باقيا مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا
معها فاما ان يكون الحرارة اقل من الضعف فيكون ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون
احر مما ينبغي فظهر ان الخارج عن الاعتدال الطبي ثمانية كما ان الخارج عن الاعتدال
الحقيقي كذلك **الفصل الثالث** في بقية احكام الاجسام لما ذكر في الفصل
الثاني اقسام الاجسام وانجر البحث عنها الى البحث عن بعض احكامها ذكر في هذا
الفصل بقية احكام الاجسام فقال وتشترك الاجسام في وجوب التناهي اي
الاجسام كلها متناهية الابعاد لوجوب اتصاف ما فرض له ضده به عند تحققه
معه مع فرض نقصانه يعني يمتنع وجود بعد غير متناه لان ما فرض له ضد التناهي
يجب ان يتصف بالتناهي اي كل ما فرض انه غير متناه يلزمه ان يكون متناهيا
وكل ما يلزم من فرضه عدمه يكون محالا فوجود بعد غير متناه يكون واما

قلنا ان كل ما فرض غير متناه يلزم التناهي لان كل ما فرض انه غير متناه اذا امتد
عليه اي ربما فرض انه غير متناه مع فرض نقصانه عنه وذلك بان نفرض خطا
غير متناه من مبدأ معين ونفرض خطا آخر غير متناه ايضا بعد مبدء ذلك الخط
بذراع مثلا ثم نطبق الثاني على الاول فلا بد وان ينقطع الثاني فيلزم ان
يكون الناقص مثل الزايد وهو محال واذا انقطع الثاني يلزم ان يكون
متناهيا والاول زايد عليه بمقدار متناه وهو ذراع فيكون الاول ايضا
متناهيا فيلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما محالا وهذا
هو برهان التطبيق المذكور في ابطال التسلسل وقد مر الكلام عليه سؤالا وجوابا

وحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمال عليهما وجوب اتصاف الثاني
به هذا برهان آخر تقريره ان كل زاوية فان لضلعيها نسبة ما الى ما اشتمل
عليه يعني الى بعد ما بينهما وتلك النسبة محفوظة بالغا ما بلغا يعني اذا امتدا
عشرة اذرع مثلا وكان بعد ما بينهما ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا
كان بعد ما بينهما ذراعين واذا امتدا ثلثين كان ثلثة اذرع وعلى هذا فقس
وهذا معنى حفظ نسبتهما الى بعد ما بينهما ولا شك ان بعد ما بينهما متناه لكونه
محصورا بين حاصرين فاذا ذهب الضلعان الى غير النهاية لزم ان يكون
نسبة المتناهي اعني الامتداد الاول وهو عشرة اذرع في هذا الفرض الى المتناهي
اعني البعد الاول وهو ذراع بالفرض كنسبة غير المتناهي اعني الضلع الذاهب الى غير
النهاية الى المتناهي اعني بعد ما ضلعين الذاهبين الى غير النهاية هي هذا و
وقد قيل في شرح هذا المقام ان الابعاد متناهية لان النسبة بين ضلعي الزاوية
وما اشتمل الضلعان عليه بحسب تزايد الضلعين اي اذا كان طول من الا
الضلعي الزاوية وما اشتمل الضلعان عليه بحسب تزايد ذراعا يكون البعد

بينهما عشرة اذرع وعلى هذا ازداد البعد بينهما بمقدار تزايدهما والبعد بين الضلعين
متناه لكونه محصورا بين حاصرين فيلزم ان يكون الضلعان ايضا على تقدير ذهابهما
الى غير النهاية متناهيين لمساواة بعد ما بينهما الذي هو متناه بالضرورة ثم قيل
واصل هذا البرهان هو المسمى بالترسي وهو ان نفرض محيط جسم مستدير كمحيط
ترس مثلا بل نفرض محيط دايرة ونقسمه ستة اقسام متساوية ونصل بين كل نقطتين
متقابلتين من مبادي تلك الاقسام فيحصل هناك خطوط ثلثة متقاطعة على مركز
الدايرة هي اقطارها ويحدث عند المركز ست زوايا متساوية لتساوي القسي التي
هي مقاديرها وكل واحد من تلك الزوايا ثلثا قايمة لان المركز بين كل نقطة نفرض على
سطح يحيط به اربع قوايم وقد قسمت ههنا اقساما ستة متساوية كانت كل واحدة ثلثي
قايمة يحيط به ضلعان هما نصفا قطرين من تلك الاقطار وهذان الضلعان
هما اللذان ذكرهما المص اعني ضلعي زاوية يكون الانفراج بينهما متساويا لامتداد
احدهما وذلك انه اذا فصل بين هذين الضلعين خطان متساويان ووصل
بين المنفصلين بخط مستقيم يحدث هناك مثلث متساوي الاضلاع لان مجموع
زوايا المثلث مساوية لقايمتين فلما كان احديهما اعني التي بين الضلعين ثلثي
قايمة وجب ان يكون الزاويتان اللتان على القاعدة اعني الخط الواصل بين
متساويتين لتساوي الساقين لزم ان يكون كل واحدة منهما ثلثي قايمة فيكون زوايا
المثلث متساوية فوجب ان يكون اضلاعه ايضا متساوية فاذا فرض ان كل واحد
من الضلعين قد امتد عشرا كان الانفراج بينهما عشرا ايضا واذا امتدا مائة كان
الانفراج وهكذا واذا فرض امتدادهما الى غير النهاية كان الانفراج بينهما موصوفا
باللاتناهي قطعا فيلزم ان يكون ما لا يتناهي محصورا بين حاصرين وانه محال
ولما وجب كون الانفراج متناهيا وجب ان يكون امتدادهما ايضا متناهيا فيكون

الابعاد ايضا متناهية لان المفروض امتدادها بقدر الابعاد اقول ولا يخفى
على المتامل ان كلام القايل الاول مما لا يكاد يصح لان دعوى المساواة بين ا
الضلعين وانفراج ما بينهما انما يصح ان لو قيد الزاوية بانها على ارتكاز القايمة
او ان الضلعان بانهما متساوي الاضلاع وحيث لا تعيد فالمساواة ممنوعة
وانه بالبرهان السلمي وهو ان يقال نفرض خطين ينفرجان كساقي مثلث بحيث
يكون البعد بينهما بعد ذهابهما ذراعا ذراعا وبعد ذهابهما ذراعين ذراعين
وعلى هذا فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه بالضرورة ابه
منه بالبرهان الترسي فعلى القول الثاني واصل هذا البرهان الترسي محل بحث وا
وان كلام المص لا يمكن ان يحمل على احد هذين البرهانين لانه اطلق ما ذكرنا في
شرح كلام المص لانهما انما يدل على امتناع لا تناهي الابعاد في جميع الجهات او
من جهتين ولا يدل على امتناعه في جهة واحدة ولوجود نحو ارسطوانة غير متناهية
لم يتم مع ذلك بعد على جميعها ان الاستحالة انما نشات من فرض امرين متناقضين
كفرض وجود ذي بعد علامه فان وجود خط واصل بين الضلعين يحيل مع عدم
تناهيهما انما يصل بين كل نقطتين منهما فهما ينتهيان بتينك النقطتين كيف
لا ويكون كل منهما محصورا بين الاخر وذلك الخط الواصل والحاصل الحد واسماء
القسمة فيه يدل على الوحدة اختلفوا في ان الاجسام متماثلة اي متحدة في الحقيقة
وانما الاختلاف بالعوارض او متخالفة بالحقيقة فذهب الاشاعرة الى انها متماثلة
وهذا اصل يبتني عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر وكثير من احوال
النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لا بد ان يكون لمرجح مختار
اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الاخر كا
لبرد على النار والحرق على السماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات واحوال القيامة

ويبنى هذا الاصل عندهم على ان اجزاء الجسم ليس الجواهر الفردة وانها متماثلة لا يتصور
فيها اختلاف حقيقي وقد يستدل بوجوه احدها ان الاجسام بتقدير استواها
في الاعراض يلتبس بعضها بالبعض ولولا تماثلها لما كان كذلك واجيب بان
هذه الدلالة انما تقتضي في حق من تفحص جميع الاجسام وشاهد التباس كل واحد منها
بكل ما عداها فاما قبل ذلك فليس الا الرجم والحدس بالظن وثانيها انها باسرها
متساوية في قبول جميع الاعراض فيكون متساوية في الماهية واجيب بانه لم يصح
عندنا ان جرم النار قابل للكثافة الارضية وان جرم الفلك قابل للصفات المزاجية
وقصة ابراهيم عم جزئية فلا يدل على الحكم الكلي وايضا فلم لا يجوز ان يقال ان الله
لم يخلق في بدن ابراهيم عم كيفية عند ما يسلط مماسة النار كما في القيامة وغيرها
ثم بتقدير تسليم استواء الكل في قبول الاعراض فلا يلزم منه استواءها في تمام الماهية
لان الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات وثالثها ان الجسم لا
معنى له الا الحاصل في الحيز والاجسام باسرها متساوية فيه فيكون متساوية في الماهية
واجيب بان الحصول ليس ذات الجسم بل حكما من احكامه وقد ذكرنا ان التساوي
في اللوازم لا يدل على التساوي في الملزومات وقال المص في تلخيص الحد الدال على
ماهية الجسم على اختلاف الاقوال فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع القسمة فيه ولذلك
اتفق الكل على عامه فان المختلفات اذا اجتمعت في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة
كما يقال اما القابل للابعاد والمشتمل عليها ويراد بهما الطبيعي والتعليمي والنظام
يقول بتخالفها خواصها وذلك يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من الحد
فالمص توهم ان المراد بتماثلها اتحادها في مفهوم الجسم وان كانت هي انواعا مختلفة
مندرجة تحته والضرورة قضت بتغايرها ذهب الجمهور الى ان الاجسام باقية زمانين
والكل يحكم الضرورة بمعنى انا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا ودوابنا

هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذات بل ان كان ففي العوارض والهيئات لا يعني
ان الحس يشاهدها باقية ليرد الاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال
كما في الاعراض وخالفهم النظام فقال ان الاجسام لا تبقى زمانين فزعم بعضهم ان
قوله هذا مبني على ان الجسم عنده مجموع اعراض والعرض باق وقد نبهناك على ان ليس
مذهبه ان الجسم عرض بل مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام قائمة
بانفسها وقال بعضهم ان ما ذكر في عدم بقاء الاعراض لما كان جاريا في الاجسام
اعتبر النظام قيام الدليل على صحة قيامها والتزم انها لا تبقى زمانين وانما
يتجدد بتجدد الامثال وقيل انه قال بذلك لانه قال بان الاعدام من المؤثر غير
معقول وانه لا ضد للاجسام حتى يقولوا انه ينتفي بطريان الضد ومذهب ان
الاجسام تنتفي عند العامة فلا بد له من القول بانها لا تبقى كما قيل في الاعراض و
وقال المصنف ان هذا النقل من النظام غير معتمد فقد قيل انه قال باحتياج الاجسام
الى المؤثر حال البقاء فذهب وهم البعض الى انه لا يقول ببقائها بناء على توهم التنافي
ان حاجتها الى المؤثر لكن لا يتصور الا اذا كانت متجددة غير باقية فنقلوا عنه
ما توهموه من ان كلامه لا ما قصده من انها بل انها لا تؤثر فيها ويجوز خلوها
عن الكيفيات المذوقة اي الطعوم والمرئية اي الالوان والاضواء والمسموعة
اي الاصوات كالهواء فانه خال عن هذه الكيفيات لانا لا نحس بها وعدم الاحساس
فيما شانه ان يحس به من غير مانع يقتضي النفي والا لادى الى السفسطة ونقلوا
عن الشيخ ابي الحسن الاشعري خلافه وادعوا انه قاس اللون على الكون يعني لما امتنع
خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه كذا قاس ما قبل الاتصاف
على ما بعده وقال كما امتنع خلو الجسم عن اللون بعد الاتصاف فان العادة
قد جرت بخلو الالوان عقيب زوالها امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف قياسا

قياسا عليه ومنع القياس الاول بخلو حكمي اللون والكون عن الجامع والقياس الثاني
بالفرق بين الصورتين وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف لانه موقوف على
طريان الضد وقبل الاتصاف لا يكون موقوفا عليه فان صح هذا ظهر الفرق
والا منعنا الحكم في الاصل وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف على ان الاستدلال
بالتمثيل في امثال هذه المباحث التي يطلب منها اليقين مستبعد جدا لانه على
تقدير اتمامه لا يفيد الا ظنا ضعيفا ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو
ضروري اختلفوا في ان الاجسام هل هي مرئية بذواتها ام لا فذهب الحكماء الى انها
ليست مرئية بذواتها بل المرئي اولا وبالذات هو الالوان والاضواء القائمة
بسطوح الاجسام والا لرئي الهواء لكنه غير مرئي لخلوه عنهما ثم العقل بمعونة
الاحساس يحكم بان ما بين تلك السطوح جواهر ممتدة في الجهات اعني الاجسام
المرئية ثانيا وبالعرض وذهب المتكلمون الى انها مرئية بذواتها واختار المص
هذا المذهب وادعى الضرورة في ذلك واشار الى الجواب عما قالوا في الهواء فانه
غير مرئي لخلوه عن الاضواء والالوان بان رؤية الاجسام مشروطة بتكيفها بهما
واستدلت الاشاعرة بان نرى الطويل والعريض والطول لا يجوز ان يكون عرضا
لانه يثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فلو كان الطول عرضا لكان
محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض باكثر من محل واحد فالجزء الموصوف
بالطول يكون اكثر مقدارا من الذي ليس موصوفا به فيكون الطويل قابلا للقسمة وهو
محال فاذا كان الطول نفس الجوهر فالطويل مرئي والجوهر مرئي وضعفه ظاهر
والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيتها متناهية حادثة فانها لا تخلوا
عن الحركة والسكون وذلك لان كل جسم فله حيز وضع وموضوع فان كان منتقلا
عن احدهما كان متحركا والا كان ساكنا وكل منهما حادث وهو ظاهر اما الحركة

فلوه احدها انها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها انتقالاً من حال الى حال والا
والانتقال من حال الى اخرى لابد ان يكون مسبوقاً بحصول الحالة المنتقل عنها
وهذا سبق زماني حيث لم يجامع فيه السابق والمسبوق بالغير سبقاً زمانياً با
بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق ان يوجد السابق ولا يوجد
المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث واعترض عليه بانكم ان اردتم بكون
الحركة مقتضية للمسبوقية بالغير انها تقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير فهو
م وان اردتم بذلك انها تقتضي ان يكون كل جزئي وفرد منها مسبوقاً بالغير فهو مسلم
لكنه لا يقتضي حدوث ماهية الحركة اذ يجوز ان يكون لها جزئيات متعاقبة غير
متناهية ويكون قبل كل حركة جزئية حركة اخرى لا الى نهاية ويكون ماهية الحركة
قديمة محفوظة بتعاقب تلك الافراد التي كل واحد منها حادث ولا يلزم
من مسبوقية كل واحد منها بآخر ان يكون مجموع الجزئيات مسبوقاً بشيء آخر غير
الجزئيات على سوية انه لا يوجد مع ذلك الغير شيء من تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها عنها
فيكون الماهية ايضاً حادثة مسبوقة بذلك الغير واجيب عنه تارة وبابطال المقدمة
الممنوعة اعني قولكم الحركة تقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير وذلك بوجهين
احدها ان ماهية الحركة مركبة تقتضي وان يحصل لان الحركة لابد ان يكون منقسمة
الى اجزاء اجتماعها ولا شك ان الامر المحصل مسبوق بالامر المنقضي وماهية
الحركة لا يحصل الا بهما فهي ايضاً مسبوقة بالامر المنقضي ضرورة ان مسبوقية
الجزء تقتضي مسبوقية الكل ودفع بان ماهية الحركة حاصلة في واحد منها حركة
وكل واحد من الامر المنقضي والمحصل جزئي من جزئيات ماهية الحركة
فهو محفوظة بكل منها فلا يلزم من مسبوقية المحصل بالمنقضي المسبوقية
فرد من ماهية الحركة بفرد آخر منها المسبوقية الماهية بغيرها من الماهيات

الماهيات وهكذا الحال اذا قسم ذلك المنقضي الى جزئين متقدم على الآخر فان
كل واحد من هذين الجزئين ايضاً جزئي لماهية الحركة الموجودة فيه وثانيهما ان
كل جزئي من جزئيات الحركة لما كان حادثاً كان مسبوقاً بعدم ازلي فيجتمع عدمات
تلك الجزئيات في الازل فلا يوجد ماهية الحركة في الازل والا لوجد في الازل
ضمن جزئي من جزئياتها فيجتمع وجود ذلك الجزئي وعدمه معاً في الازل وانه
محال ودفع ذلك بان الازل ليست محدوداً وزماناً مخصوصاً اجتمع فيه العدمات
للحركات كلها حتى ان وجد فيه شيء منها جامع عدمه فلو فيلزم اجتماع النقيضين
بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا ترتب فيها بخلاف وجوداتها
فان لها بداية وترتباً فليس شيء من اجزاء الازل الا وينقطع فيه شيء من تلك العدمات
التي لا بداية لها الوجود من تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب
الماضي فاذا وصل في كل جزء منها حركة ولو انقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور
الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل بحسبانه وقت معين اجتمع فيه وجودا
الحركة مع عدمها وتارة بابطال السند المساوي اعني تعاقب الافراد الغير
المتناهية للحركة وذلك يعني ما سنذكره من المتن من الدلالة على تناهي جزئيات
الحركة والسكون اقول ان ما سلم المعترض من حدوث كل جزئي من جزئيات
الحركة كاف للمستدل ههنا ولا حاجة له الى الاستدلال على حدوث ماهيتها
فانه سيقيم الدلالة على ان جزئياتها متناهية وبها يتم المقدمتين يثبت
ما ادعاه من حدوث الاجسام على ما سيظهر مع انه يثبت حدوث الماهية
ايضاً بعد ثبوت تينك المقدمتين لان الامور المتناهية اذا كان كل منها
حادثاً كان مجموعها ايضاً حادثاً واذا كان مجموع جزئيات الماهية حادثاً
كان الماهية ايضاً حادثة لانها طريق التطبيق وقد عرفتها في مبحث ابطال

الشيء وتقريرها هنا ان نقول لو كانت حركة ازلية كان لنا ان نفرض من
جزء معين كرة معينة مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض ايضا من جزء
ما قبلها بمقدار متناه كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين
ونسوق الكلام الى ما مر وقد عرفت ان برهان التطبيق انما يدل على
امتناع لا تناهي الامور الموجودة معا لا انها طريقة التضايف وتقريرها ان
الحركة يجب ان يكون لها اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها
دورات مثلا فلو كانت حركة ازلية كانت تلك الدورات غير متناهية ولامكن
لنا ان ناخذ من دورة معينة الى ما لا بداية له جملة فنقول تلك الدورة
التي هي الجزء الاخير في هذه السلسلة التي لا تتناهى موصوفة بالمسبوقية
والسابقية معا اذ لو وجد فيها سابق غير مسبوق بالمسبوقية لانقطعت
السلسلة فكل سابق مسبوق من غير عكس كلي كالجزء الاخير المذكور فيكون عدد
المسبوقية ازيد من عدد السابقية بواحد وانه محال لانهما متضايفان حقيقيا
يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء كل واحد
من احدهما واحد من الاخر واما السكون فلانه لو كان قديما لامتنع زواله
واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودي وكل وجودي قديم يمتنع زواله
على ما مر لانه ان كان واجبا فظاهر امتناع عدمه وان كان ممكنا كان
مستندا الى واجب بالذات دفعا للتسلسل ولا يكون ذلك الواجب مختارا لما
مر من ان القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف تاثيره
في ذلك القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا في ايجاده لزم من عدمه
عدم الواجب لانه يلزم ذاته من حيث هي هي وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء
الملزوم فيكون عدمه محالا وان توقف تاثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك

ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط
ايضا قديما ويعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب هل هو بشرط او بغير شرط
ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل في الامور
المرتبة الموجودة معا فلو عدم هذا الصادر المنتهى اليه عدم الواجب هف وا
واذا امتنع عدم الشرط مع امتناع عدم الموجب الواجب امتنع عدم مشروطه ايضا
وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المط واما بطلان اللازم فبالاتفاق و
والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء منحصرة في الفلكيات وحركاتها
واجبة عندهم وفي العنصريات وحركتها جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع عليها
الحركة واما الدليل فنقول الاجسام اما بسيطة فيجوز على جزء من البسيط ما يصح
على الجزء الاخر فيصح ان يماس يسارا ما ماس يمينه وبالعكس وما هو
الا بالحركة او مركبة من البسائط فيصح على بسائطها الحركة كما ذكرنا ويلزم منها صحة
الحركة على المركب ولو في الوضع واعترض بوجوه احدها انا لا نم ان السكون
امر وجودي بل هو عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فاذا كان ثابتا
للجسم ازلا لا جاز زواله لان الامور العدمية الازلية يجوز زوالها كاعدام الحوادث
اليومية واجيب عن ذلك بان السكون اعني حصول الجسم في الحيز امر محسوس
فيكون موجودا وهو تمام ماهية الحركة والسكون وامتيازهما بالعوارض
الخارجية فيكون السكون موجودا او قد يتفصى عنه بتغيير الدليل فيقال
لو وجد جسم قديم لزم احد امرين اما ان يكون له كون قديم واما ان يكون
هناك قبل كل كون كون لا الى نهاية واللازم بقسميه باطل اما الملازمة فلان
الجسم لا بد له من كون فان وجد له كون غير مسبوق باخر يلزم الاول والا يلزم
خلو ذلك الجسم عن الكون والا لزم الثاني وهو ظ واما بطلان القسم الاول

فيما بينا به حدوث السكون واما بطلان القسم الثاني فبطريق التطبيق وا
والتضايف بانهما انما لانم ان القديم لا يستند الى المختار وقد مر الكلام عليه
ثالثهما انا لانم ان الشرط يتوقف عليه السكون القديم يجب يكون قديما حتى
يعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب لم لا يجوز ان يكون عدميا ازليا كعدم
حادث مثلا فاذا وجد ذلك الحادث زال السكون لزوال شرطه لا لزوال الواجب
حتى يحكم بامتناعه فان قيل هذا العدم الازلي لكونه لابد ان يستند الى عدم
واجب اعني عدم الممتنع اما ابتداء واما بواسطة ازلية كما ان الوجود الممكن
الازلي لابد ان يستند الى وجود واجب اما ابتداء او بواسطة ازلية دفعا
للتس فيكون زواله مستلزما لزوال الواجب اعني العدم الواجب الذي ا
انتهى اليه استناده فالمحذور لازم لم يندفع قلنا العدمات الازلية الممكنة
جاز ان يستند كل واحد منها الى عدم ازلي آخر ممكن من غير ان ينتهي الى عدم
واجب بل يترتب العدمات الممكنة ترتبا ذاتيا لا الى نهاية له وليس ذلك
بتس محال واما تناهي جزئياتهما اي جزئيات الحركة والسكون فلان ما لا
يتناهي محال للتطبيق على ما مر في مبحث ابطال التس اقول قد حققنا في
ذلك المبحث ان وجود ما لا يتناهي مطلقا ليس بمحال انما المحال ان يكون ما لا
يتناهي موجودا معا فجزئيات الحركة يمكن ان يكون غير متناهية وحركة السكون
ايضا اذا لم يجتمع في الوجود ولو صف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين
ويجب زيادة المتصف باحديهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى
منقطع الناقص والزائد ايضا ليس الا في تقريره ان كل حادث موصوف
بالاضافتين المتقابلتين اي بكونه سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا
بما قبله والاعتباران مختلفان وان كانا في ذات واحدة فاذا اعتبرنا

اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدأة من الآن مرتين احديهما من حيث كل واحد
منها سابق والاخرى من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتبا
بتنان
بالاعتبار متطابقتين في الوجود ويجب زيادة المتصف باحديهما من حيث
هو متصف بها على المتصف بالاخرى اي يجب ان يكون السوابق اكثر
من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه بواحد وذلك لان المتضايفين
الحقيقيين يجب تساويهما في العدد والحادث الذي مسبوق محض فلا بد
ان يكون في الحوادث الماضية سابق محض والا لزم ازدياد عدد المسبوقية بواحد
فان اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق
والسوابق الزائدة عليها بمقدار متناه اعني بواحد متناهية ايضا فيلزم ان
يتناهي ما فرضناه غير متناه هف وهذا الدليل راجع الى التطبيق في
الحقيقة مع قلة مؤنته في تحصيل الجملتين كانهما حاصلتان في الخارج بلا عمل
منا وقد مر مثل ذلك في مبحث ابطال التس من ان كل واحد من السلسلة
علة باعتبار فكانهما متطابقتان في الخارج احديهما بحسب العلية و
والاخرى بحسب المعلولية والمزورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن
حوادث متناهية لان كل الحوادث المتناهية المتعاقبة لها اول قطعا فالذ
ي
لا ينفك عن تلك الحوادث لا يوجد قبل ذلك الاول والا لكان منفكا عنها
باسرها واذا لم يوجد قبله كان حادثا مثله والاجسام حادثة ولما ا
استحال قيام الاعراض الا بها وذلك بناء على ان المجردات لم يثبت عنده
والاعراض القائمة بها ايضا غير ثابتة فيتم الاعراض عنه في الجسمانية ولما
ثبت ان موضوعاتها اعني الاجسام حادثة ثبت حدوثها اي الاعراض
باسرها ولما ثبت حدوث الاجسام واعراضها اراد ان يشير الى اجوبة

دلائل القائلين بقدمها تقرير الدليل الاول منها ان الاجسام لو كانت حادثة
لتوقف حدوثها على امر حادث مخصص يوجب حدوثها اذ لو لم يتوقف
عليه لزم الترجح بلا مرجح لان اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون ما عداه
من الاوقات مع تساوي نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص
والكلام في ذلك الامر الحادث واختصاصه بوقت معين كما في الحادث الاول
ويلزم التسلسل والجواب ان حدوثها لا يتوقف على امر حادث يختص بوقت
حدوثها بل جميع ما له تاثير في حدوثها حاصل في الازل واختص الحدوث
بوقته اذ لا وقت قبله اي اختصاص حدوث الاجسام بوقت الحدوث دون
ما عداه من الاوقات انما هو لاجل ان لا وقت قبل ذلك الوقت فلا يلزم الترجح
الترجح من غير مرجح فان الاوقات التي يطلب منها الترجح هناك معدومة اذ
الزمان هناك معدوم ولا وجود له مع اول وجود العالم ولا تمايز بين اجزاء
الوهمية الا بمجرد التوهم وطلب الترجح في تلك الاجزاء لوقوع الاثر من الاحكام الوهمية
في الامور الوهمية الصرفة وانها غير معقولة اصلا اقول هذا الكلام على تقدير
تمامه انما يدل على ان لا يطلب وجه الترجح فيما بين الاوقات التي قبل وقت الحدوث
اذ لا زمان هناك لا في الاوقات التي بعد فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون
ما عداه من الاوقات التي بعده ترجح بلا مرجح واجاب بعضهم بان اختصاص
الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه لاجل تعلق الارادة القديمة فلم يلزم احد
المحذورين لا التوقف على امر آخر مخصص ولا الترجح بلا مرجح فان
الارادة هو المخصص والمرجح واورد عليه ان ذلك التعلق اما ان يكون قديما
او حادثا فان كان قديما وجب ان يكون المتعلق به الذي هو كافي في
وجوده هذا التعلق ايضا قديما اذ لو اختص بوقت دون آخر لزم الترجح

الترجح بلا مرجح لان الترجح الحاصل من ذلك التعلق يعم الاوقات باسرها لا يقال
لعل الارادة القديمة تعلقت في الازل بوجوده في وقت معين فاذا حضر
ذلك الوقت وجد بذلك التعلق القديم من غير احتياج الى امر حادث
لانا نقول ح يتوقف وجوده على حضور ذلك الوقت الذي هو حادث وان
كان تعلق الارادة القديمة حادثا نقلنا الكلام اليه فان كان حدوثه
بتعلق آخر حادث وهكذا لزم التسلسل الى ما لا نهاية فاما ان يلتزموا
هذا التسلسل في مقام المنع مع كونه خلاف مذهبهم واما ان يقولوا ان التعلق
امر اعتباري فلا يحتاج حدوثه الى تاثير الا ان البديهة تشهد بان كل ما
وجوديا كان او عدميا يحتاج الى تاثير يخصصه بوقت حدوثه قيل لو صح
دليلهم هذا للزم ان يكون الحادث اليومي قديما لجريان الدليل بعينه فيه لا يقال
الحادث اليومي مستند الى حوادث فلكية من الحركات الفلكية والاتصالات
الكوكبية وكل منها مسبوق باخر لا الى نهاية ومثل هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل في
الامور المترتبة المجتمعة لانا نقول اذا سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة
فلم لا يجوز ان يكون حدوث الاجسام مشروطا بشرط مسبوق باخر لا الى
نهاية فيكون حدوث العالم الجسماني عن المبدا القديم بسبب الحوادث المتعاقبة
كما في الحوادث اليومية فان قيل ان الشروط المتعاقبة انما يتصور فيما له مادة
تزايد استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها فيقبل الحادث المشروط بتلك
الشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدأ القديم ما هو مستعد
له وما سوى العالم الجسماني ليست له مادة حتى يتصور توارد الشروط المعدة
في حدوث العالم عليها قلنا لا نسلم ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور
في الماديات اذ قد يكون تصورات متعاقبة لامر مجرد عن المادة ولواحقها

كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهى الى ما هو شرط لحدوث العالم الجسمانى
تقرير الدليل الثانى ان موجد الاجسام لا يجوز ان يكون مختارا لان المختار
الذى يصح منه والترك انما يفعل بقصد وميلان فلو يختار الايجاد فيما لا يزال
اليه الا اذا كان ما يترجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد اولى
به من تركه فكان بالايجاد محصلا لتلك الاولوية ومستكملا بها وكان بدون
ذلك الايجاد ناقصا فى ذاته وهذا باطل فوجب ان يكون المبدأ المؤثر فى الاجسام
موجبا واثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما عليه ان يقال ان اثر الموجب
القديم يجب ان يكون قديما اذا صدر عنه بلا واسطة قديمة ايضا واما
اذا صدر عنه بتوسط حوادث متسابقة لا الى نهاية فلا كالحوادث اليومية
على راى الحكماء الا ان فيه التزام التسلسل فى الحوادث التى تخالف راى المتكلم والجواب
انا لا نم ان المختار لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما به يترجح الايجاد على تركه
بل المختار يرجح احد مقدوريه لا لمرجح عند بعضهم قال الاشاعرة ومن اتبع سيرتهم يجوز
ترجيح الفاعل المختار لاحد مقدوريه بلا مرجح يدعوه اليه ولذلك امكنهم القول
بان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد والاختيار وتمسكوا
فى هذا التجويز بقدحى العطشان ورغيفى الجائع وطريقى الهارب مع المساواة
فى جميع الجهات التى يتصور الترجح بها وفرقوا بين الترجح بلا مرجح قالوا ترجح
احد المتساويين من طرفى الممكن بلا سبب مرجح من خارج ضرورى البطلان
كيف ولو جوزناه انسد باب اثبات الصانع واما الترجيح من غير مرجح
اى من غير داع لا من غير ذات متصفة بالترجيح فليس بمحال بل المؤثر
انما كان مختارا لانه ترجح بارادته اى مقدوريه شاء واعترض عليهم بان
المختار وان ترجح مقدوريه بارادته لكن اذا كان ارادته لاحدهما مساوية

مساوية للارادة للآخر بالنظر الى ذاته بوجه ان يقال كيف اتصف باحدى الا
الارادتين دون فان استند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا
الكلام اليها ولزم تسلسل الارادات وان لم يستند الى شىء فقد ترجح احد المتساويين
على الاخر بلا سبب فان قيل الارادة ولحلها لكن يتعدد تعلقها بحسب المرادات
لزم التسلسل فى التعلقات واما المعتزلة ومن يحذو حذوهم فادعوا انه لم يفعل
الخالى عن الغرض عبث وانه سبحانه وتعالى مبرء عنه ورجوع الغرض محال
لتعاليه عن المنافع والمضار فيكون راجعا الى المخلوقات ورعاية مصالح
العباد والاحسان اليهم واما الحكماء فقد نفوا ان الفاعل المختار بذلك
المعنى الذى ذكرناه لا مقصود فيه فعل الا لغرض فيكون مستكملا به فيكون
ناقصا فى ذاته فلذلك نفوا الاختيار بهذا المعنى عنه تعالى وانما نفوا عنه الا
الاختيارى بهذا المعنى لان الاختيار بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان لم
يشأ لم يفعل ثابت له اتفاقا تقرير الدليل الثالث ان الاجسام مركبة من ا
المادة والصورة والمادة قديمة والا افتقرت الى مادة اخرى لما ثبت
من ان كل حادث له مادة وتسلسلت المواد ويلزم من قدم المادة قدم الصورة
لما ثبت من انها لا تخلو عن الصورة فيلزم قدم الجسم والجواب ان الجسم بسيط
كما هو عند المتكلمين والمادة منتفية ولئن سلمنا تركبه من المادة والصورة
فلا نسلم ان المادة قديمة وما استدلوا عليه فقد سبقنا مقدماته و
ولا نم ايضا انها لا تخلو عن الصورة ولم يتم دليله تقرير الدليل الرابع ان
الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق
المسبوق وهو السبق الزمانى فيكون الزمان موجودا حين ما فرض
معدوما هف واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التى هو مقدارها

ايضا قديمة وكذا الجسم الذي هو محل الحركة والجواب انا لا نم ان الزمان موجود
حتى يلزم ان يكون حادثا او قديما بل هو امر موهوم كما هو مذهبنا ولو سلم
فتلك القبلية لا يستدعي زمانا فان اجزاء الزمان متقدم بعضها على بعض
بتلك القبلية وليس متقدما بالزمان وقد مر تحقيقه في مبحث السبق واما

الفصل الرابع في الجواهر المجردة اي المفارقة عن المادة وقد سبق انها
قسمان عقل ونفس اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وما قال من انه لو وجد
لشارك الباري تع في التجرد ولزم تركب الباري من الامر المشترك وما به يمتاز
عنه وهو ح فنساده ظ لان المشاركة في العوارض سيما في السلوب لا يقتضي
التركيب وادلة وجوده مدخولة لقولهم استدل الحكماء على وجود العقل بوجوه
من بينه بيان الاول منها ان الممكن ينحصر في العرض والجواهر الخمسة اعني الجسم و
والهيولى والصورة والنفس والعقل واول ما يصدر من الباري تع لا يمكن
ان يكون عرضا ولا احد الجواهر سوى العقل فلو لم يكن العقل موجودا لم يوجد
اول صادر عنه تع هف اما ان الجسم لا يمكن ان يكون هو اول ما صدر عنه تع
لانه مركب من الهيولى والصورة فلو صدر عنه تع لزم ان يصدر ايضا عنه و
والواحد لا يصدر عنه امران فان ذات الباري تع واحد من جميع الجهات
لا تكثر فيه اصلا لا في ذاته ولا في صفاته فانها عين ذاته واما ان الصورة
والنفس لا يمكن ان يكون احديهما هي الصادر الاول فلان كل واحد منهما شرط
في تاثيرها بالمادة اما الصورة فلان تاثيرها موقوف على تشخصها وهو
موقوف على المادة واما النفس فلانها انما تؤثر بالالات جسمانية فلو كان المعلول
الاول هو احديهما لكانت سابقة في تاثيرها على المادة على ذلك التقدير
يكون معلولة بها اما ابتداء او بوسايط لامتناع استنادها الى الباري تع

تع والا لزم تعدد اثاره ولا يجوز ان يكون سابقة في تاثيرها على المادة اذ لا
يسبق المشروط في تاثيره عما فرض لاحقا على ذلك الا صح والى هذا اشار بقوله
ولا سبق المشروط باللاحق في تاثيره اي لا سبق لما تاثيره هو الصورة او النفس
في تاثيره بما فرض لاحقا اعني المادة على ذلك الامر الذي فرض لاحقا واما ان
العرض لا يجوز ان يكون هو المعلول الاول فلانه مشروط في وجوده بالموضوع
ع
فلو كان هو المعلول الاول لزم ان يكون سابقا عليه لان العرض يكون علة
لموضوعه كما مر ولا يجوز ان يكون المشروط في وجوده بامر سابق على ذلك الا
الامر والى هذا اشار بقوله او وجوده اي لا سبق المشروط هو العرض في الوجود
عما فرض لاحقا اعني الموضوع عليه واما ان المادة لا يجوز ان يكون هي المعلول
صلاحيته
الاول لما انتفت عنه صلاحية التاثير والى هذا اشار بقوله والا لما انتفت التاثير
عنه اي كقولهم والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه في اثبات ان المعلول الاول
لا يجوز ان يكون هو المادة وتذكير الضمير في عنه باعتبار تاويل المادة با
بالمحل ولو وجد في بعض النسخ بدل قوله والا لما انتفت قوله ولما انتفت و
وهو ح يكون عطفا على قوله لمشروط اي المادة لو كانت هي المعلول الاول لزم
ان يكون سابقة على ما عداها لان ما عداها من الممكنات يجب ان يستند اليها
اما ابتداء او بواسطة ولا يسبق لما انتفت صلاحيته التاثير عنه فلا يكون
شيء سابقة عليها **اقول** وتلخيص هذا الدليل ان اول صادر عنه تع واحد
مستقل الوجود والتاثير وغير العقل ليس كذلك لانتفاء الوحدة في الجسم والتاثير
في الهيولى والاستقلال فيه في الصورة والنفس وبالوجود بالعرض لان المؤثر
مختار اشارة الى تزييف الدليل المذكور وذلك انا لا نم ان الباري تع واحد من
جميع الجهات بل هو مختار يتعدد ارادته او تعلقاتها او هو موجب له حيثيات

متعدده كالوجود المطلق والعارض لوجوده الخاص وكالسلوب وهذه الحيثيات
وان كانت امورا اعتبارية لا عينية يجوز ان يكون مشروطا للتاثيرة فيتعدد
اثاره كما جوزتم تعقلات المعلول الاول بحسب جهاته الاعتبارية على ما مر ولو سلم
انه واحد من جميع الجهات فلا نم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد تكلمنا
عليه فيما سبق ولو سلم فلا نم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وقد مر ابطاله
فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو الجسم ولو سلم فلا نم ان الصورة في
تشخصها محتاجة الى الهيولى فلم لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول ولو سلم ولا نم
ان الهيولى في تشخصها ووجودها محتاجة الى الصورة فلم لا يجوز ان يكون هي
لا المعلول الاول وما تكلم في ابطاله من انها لا تصلح للتاثير فضعيف لانه يقال
ان الصادر الاول لا يجب ان يكون علة لجميع ما عداه اما بواسطة او بغير واسطة
فيلزم ان يكون الهيولى على ذلك التقدير علة مؤثرة في معلولها ويمتنع ان يكون
الشيء بالنسبة الى الواحد قابلا وفاعلا معا لانا نقول هذا الامتناع م وقد تكلمنا
على دليله كما مر ولو سلم فانما هو اذا كان القبول والفعل من جهة واحدة لم لا
ان يكون المادة قابلة له بذاتها وفاعلة له بواسطة امر آخر ولو سلم فلا نم ان
اول ما صدر عنه يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لم لا يجوز ان يكون صفة
من صفات الواجب ونمنع كون الصفة عين الذات ولو سلم ان الصفة عين
الذات فلم لا يجوز ان يكون هناك جوهر ليس بجسم تركب من جزئين ليس لجزئي
الجسم اعني الهيولى والصورة وح جاز ان يكون الصادر هو احد هذين الجزئين
لهذا الوجه من غير لزوم محذور فان قيل هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون
مركبا متحيزا لان المتحيز بالذات المالي للمكان هو الجوهر الممتد في الجهات اعني
الصورة الجسمية ويتبعها في ذلك محلها وما يحل في محلها فيكون مجردا الا في مكا ه

مكان ولا يجوز ان يكون نفسا لان جزء النفس لا يستقل بالتاثير والا لاستقلت
به بل يكون عقلا وهو المط هاهنا وكونه مركبا لا يقدح فيه قلنا لا نم ان جزء الجسم
النفس لو استقل بالتاثير لزم استقلال النفس به فان استقلال الجزء لا يستلزم
استقلال الكل لجواز ان يحتاج الجزء الآخر في التاثير الى امر خارج ويلزم منه
احتياج الكل ولو سلم فلا نم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجدا للجوا ن
ان يكون واسطة ح يجوز ان يكون اول ما يصدر نفسا او صورة ثم يصدر بعد
بواسطة البدن او الهيولى ولو سلم فلا نم ان النفس لا تؤثر الا في باب الجسمانية
بل قد تؤثر بدونها ونقض خوارق العادات كالمعجزة والكرامة والسحر من هذا
القبيل على ما مر جوابه فان قيل قد يكون مستغنية عن المادة في الذات والفعل
ولا نعني بالعقل الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وفي جميع
افعاله والمحتاج الى المادة في بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون
الصادر الاول هو النفس ويكون ايجادها في اول الحركة بدون الالة وقولهم
استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل دليل آخر على اثبات
العقول تقريره ان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها التي توهمت اولى بما هو عليه
من الوضع من بعض بحسب طبايعها لان الطبايع التي للاجزاء المفروضة متحدة
ولا يقتضي امورا مختلفة فلا يكون شيء من الاوضاع واجبا للشيء من طبايع الا
لاجزاء المفروضة والنقل عنه جائز وتلك النقلة لا تتصور الا بالميل فلا يتصور
يجوز ان يكون في طبايعها ميل ولما لم يمكن عليها سوى الحركة المستديرة لم يمكن
في طبايعها الا الميل المستدير ولما امكن ان يكون لها ميل مستدير وجب ان يكون
له مبدأ فيها اذ امكان الميل يستلزم امكان التحرك القسري وقد ثبت عندهم
ان ما يقبل تحريكا قسريا فلا بد فيه من مبدأ ميل طبيعي ومع وجود مبدأ الميل

المستدير في الجرم البسيط يمتنع ان يكون فيه عايق عن ذلك الميل بحسب الطبع لان
الطبيعة البسيطة الواحدة لا يتصور كونها مقتضية بذاتها للشيء ولما يعوقها
عنه ايضا والعايق الخارج ايضا ممتنع اذ لا عايق عن الحركة المستديرة من خارج
لان ذو ميل مستقيم او مركب يمتنع وجوده في الاجرام الفلكية وكذلك لان ما لا ميل
فيه اصلا وما فيه ميل بالاستدارة فقط لا يعوقان الحركة المستديرة ولما وجد
مبدا الميل وعدم العايق فالميل موجود بالفعل فالاجرام السماوية متحركة
بالاستدارة ثم ان تلك الحركة ارادية لانا قد بينا ان في الفلك ميلا طباعيا
بحركة فلا يكون حركة قسرية مستندة الى امر خارج عنه فهي اما ارادية او طبيعية
ولا يجوز ان يكون طبيعية لان الفلك بحركة المستديرة بطلب وضعا ما ويتركه
وطلب وضع وتركه لا يتصور بدون الارادة فان طلب شيء وتركه لا يكون
الا باختلاف الاغراض وذلك لا يتم الا بشعور وارادة واما الطبع بلا ارادة
فلا يجوز ان يكون طالبا للشيء وتاركا له وان كانا في وقتين لا يقال لم لا
يجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة فيكون نفس الحركة دايما مطلوبة
غير متروكة لانا نقول الحركة مقتضى لذاتها التادي الى الغير فيكون المط
بها ذلك الغير فتعين ان يكون ارادية فثبت ان استدارة حركة الاجرام السماوية
توجب ارادة المحرك وارادة يستلزم الشبه بالكامل اي الذات التي كمالاتها
حاصلة بالفعل لان الارادة يقتضي ان يكون للمريد مط ممكن الحصول لان
طلب الممتنع اما محسوس او معقول لا سبيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان
يكون للجذب او الدفع وجذب الملايم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على
الفلك محالان لانهما يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير عن حاله الملايمة للحالة
غير ملايمة وبالعكس والاجرام السماوية لا تتخرق ولا تلتئم ولا تتكون ولا

لا تفسد ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف ولا تستحيل وبالجملة لا تتغير عن
حالة الى اخرى الا في اوضاعها التي لا يتصور كون بعضها ملايما وبعضها
غير ملايم فتعين الثاني وهو ان يكون المط معقولا فالطالب اما ان يريد نيل
ذاته او نيل صفاته او نيل شبه بهما والا لما كان له تعلق بالمط وعلى التقدير
الاول والثاني يلزم انقطاع الحركة لان الذات اما ان ينال في الجملة فيستلزم
انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل واما ان لا ينال اصلا فلو يئس الياس
عن حصوله هذا شانه فيلزم الانقطاع لكن انقطاع الحركة محال لانها حافظة
للزمان الذي يمتنع عليه العدم مطلقا اي سابقا على وجوده او طاريا عليه
والى هذا اشار بقوله او طلب للحاصل فعلا او قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن
مح اي طلب غير الممكن محال واراد بالحاصل بالفعل ما ينال في الجملة وبالحاصل
بالقوة ما لا ينال اصلا وسماه حاصلا بالقوة لكونه ممكن الحصول فتعين
الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل شبه المط ولا يجوز ان يكون شبهها متقررا
والا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل بل شبهها بعد شبه بحيث ينقضي شبه ويحصل
آخر ويجب ان يحفظ ذلك بتعاقب الافراد لا الى نهاية والا يلزم الانقطاع
فثبت ان المط حصول اشباهها غير متناهية يحصل بالتدريج في اوقات غير
متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المط موجودا متصفا بالفعل بصفات
كمال غير متناهية يحرك الفلك فيتحرك بحركة الاوضاع الممكنة من القوة الى
الفعل ويحصل له بكل وضع شبه بالمط الذي هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل وضع
ويحصل آخر فيزول شبه ويحصل آخر ويحفظ كل منهما بتعاقب الافراد ولا يجوز
ان يكون ذلك هو الواجب والا لم تختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا
وثبت بذلك تعدد العقول وهذه الحجة مدخولة لتوقفها على دوام ما اوجبا

انقطاعه اي هذا الدليل موقوف على دوام الحركة التي اوجبنا انقطاعها حيث
بينا حدوثها وايضا موقوف على حصر اقسام الطلب فيما ذكره وهو ممنوع فانا لا نم
ان طلب المحسوس لا يكون الا للجذب او للدفع لم لا يجوز ان يكون لمعرفته او
التشبه به او غير ذلك مع الملاومة في امتناع طلب الحاصل اي لا نم ان طلب الحاصل محال و
وايضا لا نم ان طبايع الاجزاء المفروضة للفلك لا تقتضي امورا مختلفة فان بعض
الاجزاء يقتضي ان يكون موضع النقطتين وبعضها يقتضي ان يكون موضع
المنطقة اذ لو لم يستند ذلك الى الطبايع لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وما يقال
من ان ذلك الامر يعود الى الفاعل مدفوع بان نسبة الفاعل الى الجميع سواء و
وعلى هذا الاصل مبنى كثير من قواعدهم ولو سلم فلا نم ان عدم وجوب الوضع
لطبايع الاجزاء المفروضة للفلك يستلزم جواز النقلة عنه لجواز ان يحدث
في جرم الفلك صورة نوعية مقتضية لوضع معين لا تفارقه اصلا فان قلت
لا يقدح ذلك في صحة ما ادعيناه لان الاجزاء بالنظر الى طباعها لا يكون مقتضية
لذلك الوضع فيجوز عليها الانتقال عنه قلت يكون تلك الصورة امرا عايقا
خارجا عن طباع الاجزاء فيبطل بنا على هذا الاحتمال حصر العايق الخارجي بعد
هذا في ذي الميل المستقيم ثم يندفع ما قيل ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزا
يستلزم جواز زوالها عنها وذلك يستلزم جواز الحركة عليها اذ يجوز زوالها
بحركة غيرها مما اعتبر الوضع بالنسبة اليه لان المستلزم لجواز الحركة عليها
بالنظر الى طبايعها لا بالنسبة فيه اذ لو لم يجز الحركة عليها بالنظر الى طبايعها
لكانت ممتنعة بالنظر اليها وامتناع حركتها بالنظر الى طبايعها عبارة عن
اقتضاء طبايعها لعدم حركتها اعني سكونها ومعناه وجوب الوضع لطبايع
الاجزاء فلو لم يجز الحركة عليها لزم ان يجب الوضع بالنظر الى طبايعها هف

هف وايضا فان النصف من الفلك فوق الافق والنصف الاخر منه تحته فلو
فرضنا ان ماسوى الفلك من العناصر والمركبات بحالها لا يتغير اصلا فلا
شك ان النصف الفوق من الفلك لا يقتضي طبيعته الفوقية ولا يأبى عن التحتية
وكذا النصف التحتاني منه لا يقتضي طبيعته التحتية ولا يأبى عن الفوقية والا لزم
اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة بسيطة فبالنظر الى طبيعتهما يجوز ان يصير
الفوقاني تحتانيا والتحتاني فوقانيا وما ذلك الا بجواز الحركة عليهما اذ ا
المفروض ان ماسوى الفلك لا يتبدل عن حاله ولو سلم فلا نم ان الفلكيات
لا تقبل الحركة المستقيمة فبطل ما بنيتم عليه من امتناع العايق الخارجي ومن امتناع ع
الخرق والالتيام والتخلخل والتكاثف وغير ذلك مما ذكرتم في الدليل ولو سلم
فلا نم ان ما يقبل الحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل طبايعي ولو سلم فلا نم ان
العايق عن الحركة المستديرة لا يكون الا ذو ميل مستقيم او مركب لجواز ان يكون
العايق ذي ميل مستدير مساو لها في القوة مخالف لها في الجهة ولو سلم فلا نم
انه لما وجد مبدأ الميل وعدم العايق لزم وجود الميل بالفعل لجواز ان يتخلف
الميل عن وجود المبدأ لانتفاء شرط كعدم الحالة الملايمة سلمنا ولو سلم فلا نم
انه يلزم من عدم نيل ذات المط او صفته حصول الياس ولا من نيله انقطاع
الطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجاء او يكون المط او صفته امرا غير قار يحفظ
نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم في الشبه ولو سلم فلا نم ان ذلك المط المتشبه
به ليس هو الواجب تعالى لم لا يختلف الحركات في الجهات قلنا يجوز ان يكون
ذلك الاختلاف لاختلاف القوابل في او لاختلاف الكمال المتشبه به في الواجب
بحسب الاعتبار ولو سلم فلا نم ان المط الموصوف بصفات كمال غير متناهية
هو العقل والا يلزم ذلك لو كان الاتصاف بها على الاجماع دون التعاقب

وقولهم لا علية بين المتضايفين والا لامكن الممتنع لو علل الاقوى بالاضعف دليل
آخر على اثبات العقل تقريره ان الجسم لابد له من موجد وموجد لا يجوز ان يكون
جسمًا والا لكان اما حاويًا او محويًا كما تقرر عندهم من ان الافلاك والعناصر
يحوي بعضها على بعض لاستحالة الخلاء والاول لان الحاوي اذا كان علة موجدة للمحوي
فلا بد ان يتقدم بوجوده ووجوبه على وجود المحوي ووجوبه كما مر فاذا اعتبر وجود
الحاوي في مرتبته لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب ضرورة تاخره بالذات عن
وجود ما هو علة له اعني الحاوي بل امكان لانه لا يجب بمنع ان عدم الخلاء في داخل
الحاوي ووجود المحوي في داخله متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك احدهما عن
الآخر في نفس الامر ضرورة انه اذا انتفى الخلاء في داخله كان علو المحوي واذا
وجد المحوي في داخله انتفى الخلاء في داخله بل هما متلازمان في التصور ايضًا ضرورة
انه اذا تصور عدم الملاء في داخله فقد تصور وجود محوي فيه وبالعكس
بل ربما نظن ان عدم الخلاء في داخل عين وجود المحوي فيه لسلك تقارن
حسبهما او تعاندهما كما لا يخفى وبالجملة ان المتلازمين لا يختلفان وجوبًا
وامكانًا لان اختلافهما في ذلك يوجب جواز الانفكاك بينهما فاذا كان احدهما
ممكنًا غير واجب في مرتبة كان الآخر ايضًا ممكنًا غير واجب فيها وعدم الخلاء
يكون ممكنًا في مرتبة وجود الحاوي كما ان وجود المحوي كذلك هف ضرورة
ان الخلاء ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبًا لذاته فلا يكون عدمه ايضًا واجبًا
لذاته فلا يكون ممكنًا في مرتبة اصلًا لان ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف
وكذا الخلف المذكور اعني امكان الخلاء لازم اذا فرض ان العلة هي الصورة
الجسمية للجسم الحاوي لانه الجوهر الممتد في الاقطار الثلثة المجرد لمكان للجسم المحوي
بحيث اذا انتفى الخلاء في داخله كان علو المحوي البتة واذا وجد المحوي في

داخله انتفى الخلاء في داخله البتة فاذا اعتبر وجود تلك الصورة في مرتبة لم يكن
للمحوي في تلك المرتبة وجوب الى آخر ما مر من البرهان وكذا فرض ان العلة
هيولى الحاوي لانها متاخرة عن صورته لما تقرر ان الصورة شريكة لعلة
الهيولى فاذا اعتبر وجود الصورة الجسمية في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة
وجوب لتاخره بالذات عنها عقيبين وبمثل ذلك يتبين ان الصورة النوعية
للجسم الحاوي ونفسه والاعراض القائمة به لا يمكن ان يكون شيء منها علة موجدة
للمحوي وكذا الاستحالة الثاني لان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد عما من
شانه ان يفسد ويتغير واعظم واقوى منه لاشتماله بحجب الصورة والمقدار
على ما هو مثله مع زيادة والوهم يذهب الى تعليل الاشرف والاقوى والاعظم
بما هو اخس واضعف واصغر وعند تبيين انه لا يمكن ان يكون شيء مما يتعلق
بالمحوي من الصور والاعراض وغيرها علة للحاوي فاستبان ان موجد الجسم
لا يجوز ان يكون جسمًا ولا جسمانيًا فهو امر مفارق ذاتًا وفعلًا وهو اما الواجب
او العقل والاول مح لما مر فتعين الثاني وهو المطلوب وقد يمنع الامتناع اشارة
الى الجواب عن الدليل المذكور وتقريره انا لا نم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان
ممتنعًا لذاته لكان عدمه واجبًا لذاته لكن وجوب عدمه بالذات ينافي وجوب
ما يلازمه بالغير اعني وجود المحوي فان المتلازمين لو وجب احدهما بالذات
والآخر بالغير لامكن ارتفاع الواجب بالغير وامتنع ارتفاع الواجب لمكن الانفكاك
بينهما فلا يلازم كما انا نحقق الانفكاك لكن احد المتنافيين اعني وجوب المحوي
بالغير لكونه ممكنًا واقع في نفس الامر فالمنافي الآخر اعني وجوب عدم الخلاء
بالذات ليس بواقع في نفس الامر فثبت ان الخلاء ليس ممتنع بالذات وانما اقتنا
دليل على المنع حتى صار معارضة في المقدمة اعني امتناع الخلاء بالذات لانها

لانها قد برهن عليها فيما سبق قيل ان اردتم بقولكم وجوب عدم الخلاء لذاته
منافي كون ما يلازمه اعني وجود المحوي واجبا بالغير انه ينافي كونه واجبا بالغير
الذي هو الحاوي فمم لان وجوب المحوي بالحاوي يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء
واجبا في مرتبة وجود الحاوي ووجوده كما مر لكن قولكم وجوب المحوي بالغير
واجب بالغير واقع في نفس الامر ممنوع فانا قد برهنا على ان الحاوي لا يكون علة
المحوي وان اردتم به انه ينافي كونه واجبا بغيره مطلقا فلا نسلم المنافاة بينهما
فان وجوب المحوي بعلة اخرى غير الحاوي لا يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء
واجبا في مرتبة وجود تلك العلة ووجوبها بل يستلزم ان يكون وجود المحوي
ممكنا في تلك المرتبة ولا يلزم من امكانه في تلك المرتبة لا استلزم الخلاء حتى يلزم
من امكان الارتفاع امكان الخلاء فيلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا
بل ممكنا ولا يرى انا اذا فرضنا ارتفاع المحوي والحاوي معا لم يكن هنا خلاء
هو ممتنع اعني وجود مكان مع خلوه عما يشغله اما اذا فرضنا ما ليس في داخله
محوي كان المكان الذي هو السطح الباطن او البعد الموجود او الموهوم
في داخله خاليا عن الشواغل وهو الذي دل البرهان على امتناعه واما الخلاء
بمعنى العدم المحض اذا لم يكن محصورا في شيء فليس بممتنع كما سلف فظهر ان امكان
الخلاء ليس لازما لوجوب المحوي بغير الحاوي ولا يكون امتناع الخلاء بالذات
منافيا لوجوب المحوي بغير الحاوي فجاز ان يكون المحوي معلولا لعلة اخرى
غير الحاوي وقولكم المتلازمان لا يتخالفان في الوجوب بالذات قلنا في
بيانه اذا لم يمكن ارتفاع احد السببين وامكن ارتفاع امكن الانفكاك بينهما
قلنا امكان ارتفاع الاخر انما هو بالنظر الى ذاته وهو لا يقتضي جواز الانفكاك
لجواز ان يكون الاول مقتضيا لوجود ذلك الاخر كامتناع الانفكاك بين

بين ذات الواجب تعالى وبين معلوله الاول الا يرى ان امكان ارتفاعه نظرا الى ذاته
لا يقتضي جواز انفكاكه عن الواجب واياكان يقتضيه ان لو امكن ارتفاعه نظرا الى
ذات الواجب وليس كذلك ضرورة ان وجوب المعلول مترتب على وجود العلة وتحقيقه
ان اللازم ينافي امكان ارتفاع اللازم عن الملزوم وانفكاكه عنه لا امكان
انتفاء اللازم في نفسه فان هذا الانفكاك الاول لان حصول اللازم في نفسه
مفهوم وحصوله مع الملزوم مفهوم آخر فيكون ارتفاع الحصول الاول مغايرا
لارتفاع الحصول الثاني فجاز ان يكون احد الارتفاعين ممكنا والاخر مستحيلا
بل كالملازمة بين وجود المحوي وعدم الخلاء وسند المنع ما صورناه في
التصوير اعني فرض ارتفاع المحوي والحاوي فان احد المتلازمين اعني عدم
الخلاء يتحقق هنا مع انتفاء اللازم الاخر اعني وجود المحوي هذا وقد يجاب
عن اصل الاستدلال بانا نمنع الملازمة بين عدم الخلاء في داخل الحاوي بعد
اعتبار وجوده ووجود المحوي في داخله بعد ذلك الاعتبار فان الحاوي ليس علة
لمطلق المحوي بل لمحوي معين والمحوي المعين ان استلزم عدم الخلاء الا ان عدمه
لا يستلزم المحوي المعين فلا يتحقق التلازم بينهما ولئن سلم الملازمة بينهما فلا نم
ان المتلازمين يجب ان يتساويا في مرتبة الوجوب فانا قد بينا آنفا انه يجوز ان
يكون احد المتلازمين واجبا بالذات والاخر واجبا بالغير ولا شك ان الواجب
بالغير لا يكون واجبا في مرتبة وجوب ذلك الغير نعم يجب ان يكونا بحيث اذا وجب
وجود احدهما في زمان وجود الاخر في ذلك الزمان البتة وان كان متأخرا عنه
في المرتبة واما انه ان وجب احدهما في مرتبة وجب الاخر في تلك المرتبة فذلك غير
واجب فيل هذه المقدمة مستدرك في البرهان اذ يكفي ان يقال لو كان الحاوي
علة للمحوي لتقدم عليه بالوجوب فعند وجوب الحاوي لم يجب وجود المحوي بعد

لكن المحوي هو الذي على ملاء مقعر الحاوي واذا لم يجب وجود المحوي لم يجب ملاء
مقعر الحاوي واذا لم يجب ملاء مقعره لم يجب عدم الخلاء بالضرورة ولقايل ان يقول
فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد انه لم يجب في ذلك الزمان وجود المحوي
فذلك ثم وان اراد انه لم يجب في تلك المرتبة وجود المحوي وذلك مسلم لكنه لا يجدي
لانه لا يترتب عليه عدم وجوب عدم الخلاء لما عرفت آنفا من ان المتلازمين
لا يجب تساويهما في مرتبة الوجوب سلمنا ذلك لكن لا نم ان الهيولى متاخرة عن
الصورة قولكم هي شريكة لعلة الهيولى قلنا لو سلم ستوعها الا بتشخصها وهي
التي يمكن ان يعتبر وجودها في مرتبة سلمنا ذلك لكن لا نم ان الحاوي اقوى و
اعظم من المحوي لانه ربما كان المحوي اكثر يزيد على الحاوي بحسب الثخن
فيكون اعظم منه حجما وان كان الحاوي اطول منه وقطرا على ان استبعادات
الوهم لا عبرة لها في المقدمات البرهانية دليل آخر على اثبات العقل تقريره ان
ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون مقارنا للمادة لان تاثير المقارن لا يكون
الا فيما له وضع بالنسبة اليه لما سبق من انه يشترط في صدق التاثير على
الوضع والجسم قبل الايجاد لا وجود له ولا لجزئيه فضلا عن ان يكون لهما
وضع بالنسبة الى موجدها فموجد الجسم لا يكون الا امرا مفارقا في ذاته وفعله
وهو اما الواجب او العقل لا سبيل الى الاول فتعين الثاني وهو المطلوب
فان قيل علة المركب لا يجب ان يكون علة لجزئيه معا بل يجب ان يكون
علة للجزء الاخر واجتماعه مع الاخر كما صرح به الشيخ في الاشارات ويجوز
ان يكون مادة الجسم موجودة قبل صورة جسمية ويكون لها بالنسبة
الى الموجد المقارن فيوجد هو في تلك المادة صورة جسمية اخرى يكون
جزءا اخيرا للجسم الذي هو اثر ذلك الموجد ولا شك انه اذا كان لشيء مادة

موجودة كان وضع بالقياس الى المؤثر مصححا للايجاد ذلك في تلك المادة والا لزم
ان لا يؤثر ذو وضع في ذي وضع اصلا اذ لا وضع له قبل وجوده وهو باطل قطعا
قلنا الكلام ههنا في العلة الفاعلية المستقلة بالتاثير على معنى انه لا يشاركها
في الفاعلية غيرها ولا شك ان فاعل المركب بهذا المعنى ان يكون فاعلا لكل و
احد من جزئيه والا لكان فاعل الجزء الاخر مشاركا له اذ الكلام في المركب
من الاجزاء الممكنة فلا يكون مستقلا بالتاثير والجواب ان اشتراط الوضع
في تاثير المقارن لم يثبت وقد تكلمنا عليه وايضا بعض افعال النفس لا يتوقف
على الالات الجسمانية فلا يشترط الوضع في تلك الافعال لم لا يجوز ان يكون
ايجادها للجسم من هذا القبيل دليل آخر تقريره ان علة اول الاجسام يجب
ان يكون عقلا والا لكان اما واجبا فيلزم صدور الكثير عنه واما غيره
فيلزم تقدم الشيء على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا قايما به فظاهر
اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم فذلك الجسم اما الجسم الاول
فيتقدم على نفسه بمرتبة واما الثاني والثالث فيتقدم بمراتب واما اذا كان
مادة او صورة فلان كلا منهما لا يمكن ان يوجد مع الاخرى فيجب ان توجد
الاخرى حتى يكون موجدا للجسم الاول اذ لو لم يوجد الاخرى وا وجدت
الجسم الاخر لم يكن ذلك الجسم الاخير الذي هو اثره اول الاجسام لتاخره عن الجسم
الذي لاحديهما جزء منه وقد تقرر ليس احديهما علة للاخرى والجواب بعد
الوقوف على ما مر من الاجوبة عن الوجود الاخر في غاية الظهور واما النفس
فهو كمال الجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة وقد عرفت ان الجوهر المفارق عن
المادة في ذاته دون فعله يسمى نفسا وقد يطلقون لفظ النفس على ما ليس
بمجرد بل مادي كالنفس النباتية التي هي مبدأ الافاعيل من التغذية والتنمية و

عندهم

والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة الارادية ويجعل النفس الارضية
اسمالهما والنفس الناطقة الانسانية فيفسرون بأنها كمال اول لجسم طبيعي آلي
ذي حياة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى كمالا اولا كهيئة
السيف للحديد او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما ينبغي للنوع من العوارض
مثل القطع للسيف وقولهم اول يخرج عنه الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصيل
النوع في نفسه كتوابع الكمال الاول المحصل للنوع من القدرة والعلم وغيرهما
من الصفات المتفرعة على تحصيل الانواع في ذاتها وقولهم لجسم يخرج عنه
الكمالات الاول للمجردات وقولهم طبيعي يخرج صور الاجسام الصناعية
كهيئة السيف والسرير والكرسي وغيرها وقولهم آلي يخرج صور العناصر وا
المعدنيات اذ لا يصدر عنها افعالها بواسطة الآلات وقولهم ذي حياة بالقوة
واراد وا به ما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء ولا يكون تلك الصدور
عنه دائما بل قد يكون بالقوة كما يتبادر من ظاهر العبارة اعني ما يكون حيوة
بالقوة اذ يخرج ح عن التعريف النفوس الحيوانية والانسانية ويخرج النفس السماوية
على راي من يقول ان النفس اعاهي للعقل الكلي وان ما فيه من الافلاك الجزئية
بمنزلة الآلات فيكون جميع الكمالات ما يصدر عنه من التعقلات والحركات
الارادية التي هي من افاعيل الحيوة ويكون دائما وبالفعل لا كافاعيل النبات
والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة الارادية وا
والنطق اعني تعقل الكليات فانها ليست دائمة بل قد يكون بالقوة واما على
راي من يقول ان لكل كرة نفسا وانها ليست من الاجسام الآلية فلا حاجة الى
هذا القيد ولذا لم يذكره الاكثرون واعترض عليه بانه ان اريد بما يصدر عن
الاحياء ما يتوقف من الافعال على الحيوة فلا يندرج فيها التغذية والتنمية

والتنمية والتوليد ولا يدخل في التعريف النفوس النباتية وان اريد به الافعال الصادرة
عن الحياة سواء توقفت على الحيوة اولا فان اريد جميعها خرج عنه النفوس الحيوانية
والنباتية وان اريد بعضها دخل فيه صور البسائط والمعدنيات اذ يصدر عنها
بعض ما يصدر عن الاحياء واجيب عنه بان المراد البعض وصور المعدنيات
والبسائط خارجة عن التعريف بقيد الآلي فانها تفعل افعالها بدون الآلة وسط
بينها وبين آثارها فان قيل فعلى ما ذكر من ان قيد ذي حيوة بالقوة لاخراج
النفس السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي معنى شاملا للارضية و
والسماوية صالحا لتعريفهما به وقد صرحوا بان اطلاق النفس عليهما بمحض
اشتراك اللفظ والاول باعتبار افعال مختلفة والثانية باعتبار فعل مستمر
على نهج واحد وانه لا يمكن لهما رسم واحد اذ لو اقتصر على مبدئية فعل ما دخلت
صور البسائط والعنصريات وان اشترط القصد والارادة خرجت النفس
النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلكية قلنا مبنى هذا التصحيح
على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفوس السماوية اختلاف
افعال ولا آلات لكن الشيخ ذكر ان النفس مستبدة بصدور افاعيل ليست
على وتيرة واحدة عادمة الارادة ولا خفاء في انه معنى شامل صالح لتعريفهما به على
المذهبين لان فعل نفس السماوية ايضا ليس على نهج واحد عادم الارادة بل
انها مختلفة ومع الارادة على راي وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح وان
ان اريد ان يعرف كل واحد من النفس النباتية والحيوانية والانسانية وا
والفلكية على حدة قيل النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي يتغذى وينمو فقط
اي لا يحس ولا يتحرك بالارادة والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي يحس
ويتحرك بالارادة فقط اي لا يعقل الكليات والنفس الانسانية كمال اول لجسم

طبيعي يعقل الكليات ويستنبط بالرأي والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك
وحركة دائمين واعلم ان ما ذكر في تعريف النفس عموما وخصوصا ليس تعريفا لها
من حيث ماهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي هو نفس له اذ لفظ النفس
انما يطلق عليها من جهة تلك الاضافة فوجب ان يوخذ الجسم في تعريفها كما يوخذ البناء
في تعريف الباني من حيث انه بان وان لم يوخذ من حيث انه انسان ولما كان
الغرض الاهم من مباحث النفس الانسانية اذ هي مرقاة الى ما هو اهم المهمات اعني
معرفة الصانع تعالى بما له من صفات العلى ولذلك اشتهر فيما بين طلاب اليقين
من عرف نفسه فقد عرف ربه شرع في تعريف النفس مطلقا في بيان احوال النفس
الانسانية من انها مغايرة للمزاج والبدن واجزائه وانها جوهر مجرد متحد بالماهية
في الافراد الانسانية حادث لا تفنى بفناء البدن ولا تنتقل في الابدان وله
تعقل بالذات واحساس بالآلات ويشارك النبات في قوى التغذية والتنمية
والتوليد وسائر الحيوان في قوى الادراك الظاهر والباطن واستدل على مغايرة
النفس للمزاج دفعا لما توهمه بعض الناس من ان النفس عين المزاج الذي يتبع
تلاؤم البدن بوجوه الاول ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لان
المزاج واقع بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبر على الاجتماع والتأليف
النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على الالتيام والتأليف الموقوف على
النفس فلو لم تكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور والى هذا اشار بقوله وهي مباين
لما هي شرط فيه لاستحالة الدور وقيل ان المركبات تستعد لقبول كمالاتها الاولى
من مبدئها بحسب امزجتها المختلفة فيلزم ان تكون الامزجة شرطا في حصول
كمالاتها بحسب الاولى فلو كانت النفس التي هي الكمال الاول شرطا في حصول
المزاج يلزم الدور واجيب بان نفس الابوين تقوما بجمع اجزاء غذائية ثم تصيرها

تصيرها اخلاطا وتعد من الاخلاط مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة
تعد المادة لتصير بها انسانا وتصير المادة بتلك القوة منيا ويكون تلك
القوة صورة حافظة لمزاج المني فقط كالصور المعدنية ثم ان المني لما وقع في
الرحم يتزايد كمالاتها بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يستعد لقبول
نفس تصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب غذاء وتصفيه الى
تلك المادة فينمو ويتكامل البدن الى ان يستعد لقبول نفس تصدر عنها مع ما تقدم
الافعال الحيوانية ثم يتكامل الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة تصدر عنها جميع
ما تقدم مع النطق وتدبير البدن الى ان يحل الاجل فقد انكشف بما ذكرنا ان ا
ان المزاج الواقع بين اجزاء المني اولا يتوقف على نفس الابوين وتوقف عليه الصورة
الكمالية الحافظة للتركيب وان المزاج الحاصل له في الرحم باستعدادات يكتسبها
هناك يتوقف على تلك الصورة ويتوقف عليه الصورة الفاعلة النباتية وان المزاج
الحاصل بالتغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس نباتية للمولود
ويتوقف عليه الصورة الفاعلة لافعال الحيوان وان المزاج الحاصل بتكامل
التغذية يتوقف على هذه الصورة هي نفس حيوانية للمولود بايراد الغذاء وحفظ
المزاج الحاصل الاول فيكون كل مزاج موقوفا على نفس ليست موقوفة على ذلك المزاج
بل على مزاج آخر سابق عليه فلا يلزم دور **اقول** ان من يزعم ان النفس عين المزاج
لا يزعم ان كل مزاج نفس بل يقول ان من الامزجة ما يبلغ من الكمال والقرب من
الاعتدال الى ان يصير مبدأ الآثار وينسبونها الى النفس ويسمونها امرا آخر وراء
المزاج وليس هو الا المزاج وحصوله يتوقف على مزاج آخر سابق عليه هو يجبر الاضداد
المتنازعة الى الانفكاك على الاجتماع والتألف لحصول هذا المزاج الذي
هو النفس وليس ذلك المزاج السابق نفسا حتى يلزم توقف النفس على ان ذلك ايضا

جايز غاية الامر ان يلزم توقف كل نفس على نفس اخرى سابقة عليها بعد المادة
لفيضان اللاحقة عليها ولا محذور في ذلك الثاني ان النفس والمزاج قد يتما
نعان في الاقتضاء فان كثيرا ما يريد النفس الحركة الى جهة والمزاج يمانعها
بان يقتضي السكون كالماشي على الارض او يقتضي الحركة الى جهة اخرى كالصاعد
الى موضع عال والتمانع في الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضيين واليه اشار
بقوله وللممانعة في الاقتضاء وقد اعترض عليه بان الممانع للنفس في الحركة او في جهتها
هو اجزاء البدن فانها لثقلها تميل الى السفل فيمانع النفس في الحركة على وجه الارض
وفي الصعود الى موضع عال واما المزاج فانه من جنس الحرارة والبرودة فلا يما
نعه له في شيء منهما الثالث ان النفس تبقى بعد بطلان المزاج فان زيدا مثلا
له مزاج عند طفوليته لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه الى سن الشباب ولا شك
ان الباقي غير الزائل والى هذا اشار بقوله ولبطلان احدهما مع ثبوت الاخرى
وقد يستدل بوجه آخر وهو انه لو كان مبدء الادراك اعني النفس هو المزاج لم يحصل
ادراكه باللمس لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه ان كانت كيفية ملموسة
شبيهة به لم ينفعل عنها فلا يدركها وان كانت كيفية مضادة له انعدم بها فكيف
يدركها ولما بين مغايرة النفس للمزاج اراد ان يبين مغايرتها للبدن واجزائه
وقواه فقال وهي مغايرة لما يقع الغفلة عنه يعني ان الانسان لا يغفل عن ذاته
اي لا يخلو عن تصوره والتصديق بثبوته في جميع حالاته وينبه على ذلك بان
الانسان اذا كان ذا فطنة صحيحة وراجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في انه
مدرك لذاته مثبت اياه وكذا اذا تعطل حواسه الظاهرة والباطنة بالكلية
لا يعزب ذاته عن ذاته ولا يلزم من تعقل النائم والسكران ذاتهما في حالة
النوم والسكر ان يبقى ذلك التعقل على ذكرهما عند زوال العارض ويغفل

ويغفل عن بدنه وعن اعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس ويظهر ذلك
بان يتوهم الانسان انه خلق اول خلقه صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر
شيئا من اجزائه ولا يتلامس اعضاؤه معلقا في هواء طلق لا حر فيه ولا برد فانه
في هذه الحالة يغفل عن ظواهر البدن لانها لا تدرك الا بالحواس وعن بواطنه لانها
لا تدرك الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن ايضا وعن القوى والحواس
باسرها مع كونه مدركا لذاته واثباتها فلا يكون ذاته شيئا منها وقد رد ذلك بان
ذات الانسان عندنا هي اجزاء الاصلية الجسمانية التي هي جزء لبدنه ولا نم انه يغفل
عنها بل انما يغفل عن الاجزاء الفضلية وعن الاعراض والقوى الحالة فيها
اقول وفيه نظر لانه لو كان لا يغفل عن اجزائه الاصلية لكان عالما
بانها ما هي لا نقول يجب يعلمها بحقيقتها بل بوجه يميزه عما عداها من ساير
الاعضاء وغيرها واكثر الناس لا يعلمونها كذلك مع انهم يعلمون انفسهم
بوجه يمتاز عما عداها ومغايرة لما يقع المشارك به يريد ان يبين مغايرة
النفس للجسمية الممتدة في الجهات بانها مشتركة فيما بين الاجسام ونفس كل
احد لا يشاركه فيها غيرها اقول فيه نظر لانه ان اراد بالجسمية طبيعتها الكلية حتى
يكون معنى الكلام ان نفس كل احد ليست طبيعة جسمية كلية وذلك مما لا يشتبه
على من له ادنى تمييز فكيف يجعل مسئلة ويرد وان اراد الجسم المخصوص فذلك هو
البدن بعينه وليس مما يقع الشركة فيه ومغايرة لما يقع التبدل به يريد ان
يبين مغايرتها لجميع ما ذكر اعني المزاج والبدن وقواه واجزاءه والجسمية بدليل
يعم الجميع بانها متبدلة اما المزاج فانه يصير احر مما كان وابرد منه وايضا
ارطب وايبس واما البدن واعضاؤه والجسمية فانها بل وقواه ايضا يزيد
وينقص مع ان النفس باقية بحالها من اول العمر كما يحكم به البديهة وغير

المبدل غير المتبدل واعترض بان التبدل انما هو في الاجزاء الفضلية واعراضها
دون الاجزاء الاصلية التي هي النفس اقول وايضا منقوض بالحيوان والنبات
فان ذات العدس المخصوص ليس الا هذا الهيكل منه وهو دائما في التبدل بالتحلل
والاغتذاء بل بالنشو والتناسخ انا نعلم ببديهة ان ذاته باقية ما دام حيوانه و
ولعل السر في ذلك ان ذاته عبارة عن بعض ما شاهد من هيكله مع مشخصات
بعض الاجزاء المعقول عن تشخيصها وذلك البعض مع تلك المشخصات لا يتبدل ولا يتغير
في مدة حيوته الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصها كالاجزاء الاصلية التي في بدن
الانسان فانها لا يتبدل من اول عمره الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصه و
وهي جوهر مجرد يعني ان النفس الناطقة ليست متحيزة لا بالذات ولا بالتبع فانه
لما تبين ان النفس مغايرة للبدن واجزائه فقد تبين انها ليست بجسم والا
لكانت غير البدن او جزءا منه ضرورة انها ليست جسما منفصلا عن البدن خا
رجا عنه ولما تبين انها ليست المزاج ولا القوى والحواس تبين انها ليست
جسمانية ايضا فقد علم مما سبق كونها مجردة بالمعنى الذي ذكر اجيب بانه ربما
يذهب الوهم الى انها جسم مجاور للبدن او انها عرض حال فيه غير الاعراض المذكورة
لتجرد عارضها يعني ان عارض النفس الناطقة اي الصورة العقلية المنطبعة
فيها مجردة فيلزم ان يكون النفس الناطقة التي هي معروضة لها مجردة بيان الاول
ان الصورة العقلية مشترك بين كثيرين كالكليات التي يتصورها وكل ما هو
مشترك بين كثيرين يكون مجردا الا لو لم يكن مجردا لكان مخصوصا بعوارض
مادية من مقدار معين واين معين ووضع معين وكيف معين وغير ذلك فلا
يكون شاملا لما لم يشمل ذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين وبيان الثاني ان اختصاص
المحل بالمقدار المعين والاين المعين والوضع المعين يوجب اختصاص الحال فيه

فيه واعترض عليه بانا لا نم ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم ان يكون العلم
بانكشاف الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة فيها بل في مجرد اخر فيلاحظها
النفس من هناك كما يدرك مما انتقش من الجزئيات في الاتها بل يجوز ان يكون
العلم مجرد انكشاف من غير ان يرتسم صورة في شيء اصلا سلمناه لكن جاز ان لا
يكون تلك الصورة مساوية للمعلوم في تمام الماهية بل يكون كنقش الفرس على الجدار
وح لا يكون هذه الصورة مجردة بل المجرد ما له هذه الصورة وليس يلزم من اتصاف
هذه الصورة بالعوارض المادية ان لا يكون ذو الصورة مجردا عنها سلمناه لكن
لا نم ان اتصاف الناطقة بهذه العوارض يقتضي اتصافها بما يحل فيها فان اتصاف
المحل بصفة لا يوجب اتصاف ما حل فيه بها الا يرى ان الجسم يتصف بالبياض مع ان
لكم الحال فيه لا يتصف به سلمناه لكن اتصاف الصورة الحالة في النفس العوارض
من قبل محلها لا ينافي تجردها عنها بحسب ذاتها فتدبر السؤال الاول لان منكره
بان الوجود الذهني على الوجه الذي تحقق اقول ان الوجود الذهني على ما
حققناه ليس بارتسام الصورة في الذهن وقيامها به فلا يتم الاستدلال وعدم
انقسامها وليس اخر على تجرد النفس تقريره ان النفس الناطقة غير منقسمة ولا شيء
من المادي بغير منقسم اما الصغرى فلان النفس تعقل البسايط التي لا ينقسم محلها
الذي هو عاقل لها اعني النفس الناطقة لا ينقسم والا يلزم انقسام المعقول الغير
المنقسم ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل اما انها تعقل البسايط فلانها
تعقل النقطة والوحدة وغيرهما من البسايط وايضا فانها تعقل حقيقة ما فان
كانت بسيطة فذاك والا كانت مركبة من البسايط لان كل كثرة واحدها كانت غير
متناهية لا بد فيها من واحد بالفعل لانه مبدءها ويعقل الكل بعد تعقل اجزائه فيلزم
تعقل ذلك الواحد بالفعل منقسم بالقوة واجيب بانه لا يجوز ان ينقسم بالقوة الى

اجزاء متخالفة بالماهية والا لكانت الاجزاء حاصلة بالفعل بل الى اجزاء متشابهة
في الماهية فيكون الصورة العقلية مشابهة لاجزائها في تمام الماهية ولا شك
ان كل واحد من تلك الاجزاء حاصل في العقل لحصول الكل ولان حصول الماهية
يتحقق بحصول واحد منها اذ لا نعني لتعقل الشيء الا حصول ماهيته في العقل
فيجزي كفاية عن الاجزاء الاخر في المعقولية فيكون الصورة العقلية معروضة
للزيادة والنقصان فلا يكون مجردة عن العوارض المادية ورد بان الذي
ثبت هو ان الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا يكون مجردة
عن العوارض المادية بان الذي ثبت هو ان الصورة العقلية يجب ان تكون
مجردة عن مواد جزئياتها وعن عوارضها والا لم تكن مشتركة منها واما انها
يجب تجردها عن جميع العوارض المادية فلا واما الكبرى فلان المادة اما جسم او
ما يحل فيه وكل منهما منقسم ويرد عليه انا لا نم ان العلم بطريق الانقسام ولو سلم فلا نم
مساواة الصورة للمعلوم في تمام الماهية اقول ولو سلم فلا نم مساواتهما في
الانقسام وعدمه لانه من لوازم الوجود الخارجي وليس من لوازم الماهية حتى يلزم
من التساوي في الماهية التساوي فيه ولو سلم فلا نم ان انقسام المحل يوجب
انقسام الحال فيه وقد مر الكلام فيه بما لا مزيد عليه وايضا لا نم ان كل مادي
منقسم فان النقطة مادية وغير منقسم اقول فان قيل دليلهم مقلوب عليهم
فانا نقول النفس الناطقة منقسمة ولا شيء من المجردات بمنقسم اما انها منقسمة
فلانها تعقل الماهيات المركبة وهي منقسمة وانقسام الحال يستلزم انقسام
المحل قلنا انما يستلزم انقسام المحل اذا كان ذلك الانقسام الى الاجزاء المقدارية
ولا نم ان الماهيات المركبة التي تعقلها النفس منقسمة الى اجزاء مقدارية
ومنها على ما في المحاكمات عنه يعني ان النفس الناطقة تقوى على معقولات

غير متناهية وقد سبق ان افعال الماديات متناهية واجيب بان التعقل
عبارة عن قبول النفس للصورة العقلية وهو انفعال لا فعل والانفعالات الغير
المتناهية جايزة على الجسمانيات كما في النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام
العنصرية اقول ولو سلم انه فعل فحكم النفس على معقولات غير متناهية ان اريد
به انها لا ينتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل اخر بعده فالقوى الجسمانية ايضا
كذلك فان القوة الخيالية مثلا لا ينتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى
على تصور شكل اخر بعده وان عنى به انها تحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة
فهو ممنوع الان يريدوا انها يتصور مفهوما كليا ويلاحظ افراده الغير المتناهية في
ضمن ذلك المفهوم الكلي اجمالا والقوى الجسمانية لا يقدر على ذلك قلنا ذلك لانها
لا يقدر على تعقل الكلي فيرجع الى الوجه الاول بعينه وايضا فان النفس تدرك
ذاتها والاتها وادراكاتها والمدرك الجسماني ليس كذلك كالباصرة والسامعة
والوهم والخيال لانه انما يعقل بتوسط آلة ولا يمكن توسط الالة بين الشيء وذاته والته
وادراكاته واجيب عن ذلك بانه لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها
من غير توسط الة وكذا ما هو الة لها في ساير الادراكات وحصول عارضها بانسه
الى ما يعقل محالا منقطعا يعني ان النفس غير حالة في جسم مثل قلب او دماغ او غيرهما
لان العارض للنفس الناطقة بالنسبة اليهما يعرض محالا لها منقطعا اي في وقت
دون وقت لا دائما والحاصل ان النفس الناطقة تعقلها البدنها وكذا لكل عضو
من اعضائه حاصل في وقت دون وقت فلو كانت حالة في البدن او في عضو
من اعضائه لكانت دايمة التعقل له او غير متعقلة له اصلا وذلك لانه اما ان يكفي
في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها ولا بل يتوقف على حصول صورة اخرى
مماثلة لمحلها كما في ادراك الامور الخارجية فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود

الحكم عند تمام العلة وان كان الثاني لزم الثاني لان حضور صورة اخرى مماثلة
يستلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وهو محال اقول يرد عليه انه يجوز ان لا
يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عنده ولا يتوقف ايضا على حصول صورة اخرى
مماثلة له بل يتوقف على امر آخر كتوجه النفس وغيره من الشرائط وايضا فان المتعقل
ان كان الجسم الذي هو محل الناطقة كان اللازم ان يحل في ذلك الجسم صورة عقلية
مماثلة له لا ان يحل في مادة واحدة صورتان متساويتان في تمام الماهية فان كان
المتعقل هو الصورة الجسمية او النوعية الحالة في مادة الجسم الذي هو محل الناطقة
فان الناطقة حالة في تلك المادة قطعا فاذا ارتسم في الناطقة صورة عقلية
مماثلة لتلك الصورة الجسمية او النوعية كانت ايضا حالة في تلك المادة فيجتمع فيها
صورتان جسميتان او نوعيتان متماثلتان احدهما عينية والاخرى عقلية
فنقول لا نم انه يلزم من حلول شيء في آخر حلوله في محل ذلك الآخر اذ المراد بالحلول هو الا
الاختصاص الناعت فيجوز ان يعت شيء شيئا آخر ولا يعت محله كالسرعة
في الحركة فانها ليست حالة في محل الحركة لان الحركة يوصف بالسرعة ولا يوصف
الجسم بها ولو سلم فاجتماع المثلين انما يمتنع لاستلزامه ارتفاع الامتياز
بينهما وهنا الامتياز باق لان احدى الصورتين حالة في المادة بلا واسطة
والاخرى حالة فيها بواسطة وهذا القدر كاف في الامتياز بينهما اقول على
انهما متمايزتان من وجه آخر ايضا وهو ان احدى الصورتين موجودة بوجود
خارجي والاخرى موجودة بوجود عقلي وما يقال من ان حلول احدى
المثلين في الآخر فرع لحلولهما في محل واحد اذ لا تمايز هنا ايضا لانه يجب
الماهية ولوازمها ولا يجب العوارض لتساوي نسبتها اليهما مدفوع بان
نسبة العارض الى المحل مقارنة للمحل ونسبة الى الحال مقارنة احد الحالين للآخر

للآخر وهذا القدر كاف في التمايز ويبنى هذا الوجه ايضا على ان العلم بارتسام
الصورة وقد مر الكلام فيه على انه لو تم هذا الدليل لدل على ان النفس الناطقة اما
اما عالمة بصفاتها دائما او غير عالمة بشيء منها اصلا وكلاهما باطل فان
كثيرا من صفات النفس معلوم لها ولا يدوم استحضارها اياها واجيب
بان صفات النفس ولوازمها ينقسم الى قسمين قسم يلزمها لذاتها من غير مقايسة
الى شيء مغاير لكونها مدركة لذاتها وقسم يلزمها بالقياس الى شيء مغاير لها
ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للقسم
الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للقسم الثاني الا
عند المقايسة لفقدان الشرط عند عدم المقايسة فان قيل اذا كان ادراكها
لذاتها من القسم الاول لزم ان يكون مدركة لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم علوم
غير متناهية اقول ادراكها لادراكها لذاتها ليست من القسم الاول لانه انما
يحصل لها بالمقايسة الى غيرها اعني ادراكها لذاتها فانه غير ذاتها فلا يلزم تعقل
غير متناه وهو ان ادراكها لذاتها وان كان غير ذاتها لكنه حاضر عندها
لحضور ذاتها فما يلزمها من الصفات بالمقايسة اليه ايضا يكون مدركة ايضا
دائما لتحقق الحضور والحضور كاف في الادراك وما اجيب به من ان العلم
بالعلم ليس امرا زائدا عليه اذ لو كان العلم بالصورة العقلية بصورة اخرى
مساوية اياها لزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس فلا يلزم علوم غير
متناهية ليس بشيء لان العلم بالعلم وان لم يتوقف على حصول صورة اخرى
منتزعة عنه لكنه مغاير له قطعا فيلزم المحذور ورد بانا نعلم بالضرورة انه لا بد
علمنا بكثير من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس كالقدرة والشجاعة والعلم
والشجاعة وغيرها ولا استلزام استغناء العارض استغناء الموضوع يعني

ان عارض النفس الناطقة اى الصورة العقلية تكون مستغنية عن المادة و
واستغناء العارض يستلزم استغناء المعروض لان احتياج المعروض
الى شي يستدعي احتياج عارضه اليه ولا يخفى ان هذا هو الوجه الاول بعينه ولا
ولانتفاء السمية يعني ان النفس الناطقة غير منطبعة في جسم لان القوى المنطبعة
في الجسم تابعة له في الضعف والكلال لانها انما يعقل بواسطة الجسم فيكون
الجسم آلة لها ولا يعرض للالة كلال الا ويعرض للقوة كلال لان اختلال الشرط
يقتضي اختلال المشروط كما نرى في قوى الحس والحركة الحالتين في البدن
فانهما يضعفان بضعف البدن والنفس الناطقة غير تابعة للجسم في الضعف
والكلال فان الانسان في سن الانحطاط تقوى تعقله ويزداد وان كانت
الالة البدنية في النقصان والانحطاط فان قيل الانسان في آخر سن الشيخوخة
قد يصير خرفا وينتقص تعقله فقد اختل قوة التعقل باختلال الالة فيكون حالة
في الجسم قلنا اختلال التعقل باختلال الالة لا يدل على ان الفاعل حال في الجسم
عامل بالالة اذ جاز ان يمنع في آخر العمر تعقله الذي هو بذاته استغناله
بتدبير البدن واستغراقه فيه وان لم يكن حالا فيه بخلاف ازدياد التعقل
عند كلال البدن فانه يدل على ان تعقله بنفسه لا بالة بدنية ويرد عليه انه يجوز
ان يضعف القوة العاقلة بضعف البدن وكان ما نرى من ازدياد تعقلها
بسبب اجتماع علوم كثيرة عنده وبسبب التمرن والاعتياد فان جودة الفاعلية
كما يكون بحسب القوة كما يكون بحسب التمرن والامحان ايضا فان المدمنين
على عمل من المشايخ يقدرون على ما لا يقدر على مثله الشبان الاقوياء وفي
آخر سن الشيخوخة يستولي الضعف على البدن وكذلك على البدن القوة العاقلة
بحيث لا يبقى للتمرن والاعتياد اثر يعتد به فيعرض الخرافة وايضا يجوز ان يكون

ان يكون المزاج الحاصل في زمان الكهولة اوفق للقوة العاقلة من ساير الامزجة
وبذلك يقوي القوة العاقلة ويحصل الضد دليل آخر على ان النفس ليست قوة
جسمانية تقريره ان القوى المنطبعة في الاجسام تكل وتضعف عند توارد الا
الافعال وتكررها خصوصا الافاعيل القوية الشاقة تشهد بذلك التجربة
والقياس اما التجربة فظاهرة بل نقول ربما يبلغ وهن القوى حدا لا يحس منه
عن فعلها فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس بالاستقصاء لا تدرك
النور الضعيف والسامعة بعد سماع الرعد الشديد لا يسمع الصوت الضعيف
والشامة بعد شم الرائحة القوية لا تحس بالرائحة الضعيفة وهكذا حال الذائقة
واللامسة وكان قوة الحس قد يطلب بالوهن والكلال واما القياس فلان
افاعيل تلك القوى لا يصدر عنها الا عند انفعال موضوعات تلك القوى
كساير محال الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال انما يكون بقاهر
يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة
القوى لكنه لا يكون مقتضى طبايع التي بها لف موضوعات تلك القوى عنها فيكون
تلك الطبايع مقسورة عليها معا وتتلك القوى في افعالها والتقاوم و
التنازع يقتضي الوهن فيهما جميعا وقد يحصل للنفس الناطقة بعد ذلك الوهن
والكلال فانها قد لا تكل عند توارد الانفعال افكار المودية الى العلوم بل
تقوى بذلك لازدياد كمالاتها وانما قلنا قد لا يكل النفس ولم نقل
لا تكل اصلا لان العاقلة اذا كانت تعقلها بمعاونة من القوة الفكرية
قد يضعف عند التعقل بضعف معاونتها لا لضعفها في ذاتها وكلا الوجهين
ضعيف اما التجربة فلما قال الامام هاذا ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع
لساير القوى مع كون الجميع بدنية فلا يقدح اختصاص بعضها بالكلال

دون بعض واما الثاني فلان الاشهر ان افاعيل القوى الجسمانية لا يصدر عنها
الا عند انفعال موضوعاتها ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها ذهب
جمع من الحكماء كارسطو واتباعه الى ان النفوس البشرية متحدة بالنوع وانما
تختلف في الصفات والملكات لاختلاف الامزجة والالات واختاره
المصنف وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة
تحت كل نوع افراد متحدة بالماهية وقيد بذلك بان يكون قوله عم الناس معادن
كمعادن الذهب والفضة وقوله عم الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ا
ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وقال الامام ان هذا المذهب هو
المختار عندنا واما بمعنى ان كل فرد منها مخالف بالماهية لساير الافراد حتى
لا يشترك منها اثنان في الحقيقة فالظاهر انه لم يقل به احد واحتج المص على اختياره
بان النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد وهذا يقتضي وحدتها بالنوع فان
الامور المختلفة بالماهية يمتنع ان يجمعها حد واحد واعترض عليه بان دخولها
تحت حد واحد لا يقتضي وحدتها بالنوع لجواز ان يكون ما يذكرونه لحدها
حد حقيقة الجنسية المشتركة بينها فان الحد كما يكون للحقيقة النوعية كذلك يكون
للجنسية ايضا وان ادعى ان هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن الافراد
واي طائفة نقض منهم بل ربما يحتاج في ذلك الحكم بانه جوهري بل يجوز
ان يكون ما تعقل من النفس وتحمل حدا لها عرضا عاما للانواع متخالفة الحقيقة
واختلاف العوارض لا يقتضي لاختلافها اشارة الى الجواب عن احتجاجهم على
اختلافها بالماهية تقريره انها مختلفة العوارض مثل الذكاء والبلادة
والبخل والسخاوة والجبن والشجاعة وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاج فان
الانسان قد يكون حار المزاج وفي غاية البلادة وقد يكون بارد المزاج

المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وايضا قد يتبدل المزاج وهذه العوارض
تبقى بحالها فان الانسان الواحد قد يكون مزاجه حارا ثم يبرد بعد ذلك وهو
باق على خلقه وبلادته وذكائه فلو كان ذلك بالمزاج لاختلف باختلاف المزاج
وايضا قد يتبدل هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله فان الجبان اذا تكلف ايقاعه
في المخاوف والثبات عليها يصير شجاعا والبخيل اذا تكلف بذل المال وداوم
عليه يصير سخيا والغضوب اذا تحمل وداوم عليه يصير حليما ببقاء المزاج بحاله
فلو كانت هذه الامور مستندة الى المزاج لاستمرت باستمراره وايضا فانا نرى
شخصين متقاربين في المزاج غاية التقارب مع انهما متباينان غاية التباين
في الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور فعلم انها ليست مستندة الى المزاج
وليس ايضا ذلك الاختلاف بسبب الامور الخارجة كالتعلم من المعلم ومشاهدة
من الابوين والاصحاب والاخوان اذ يتفق الانسان واحد اجتماع هذه الاسباب
الخارجة للنفس مثلا مع كونها في الاصل الى الجود وبالعكس وقد يكون الابوان
في غاية الخسة والرذالة والولد في غاية الشرف والكرامة وبالعكس فظهر
ان الاختلاف في هذه الامور والاخلاق ليس مستندا الى اختلاف الالات
البدنية واحوالها ولا الى الاسباب الخارجة فهو مستند الى ذوات النفوس فيجب
ان يكون مختلفة وتقرير الجواب انه يجوز ان يكون ذلك لاسباب لا يطلع
على تفاصيلها مثل ما يزعمه الاحكاميون من الاوضاع الفلكية او يكون لتركيب
في تلك الاسباب من النفوس والامور البدنية والخارجية على وجوه مختلفة
والخاصيات فيما يقع الاتفاق فيها واذا وقع الاتفاق على المودة سمي التوافق
في تلك العوارض ولو كانت العوارض المختلفة مستندة الى ذات النفوس
وحدها لم يتصور تبدلها على نفس واحدة وهي حادثة وهو ظ على قولنا

وعلى قول الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع ضدين او بطلان ما سبق ثبت و
ثبوت ما يمتنع ذهب ارسطو واتباعه الى ان النفس حادثة وهو موافق لما ذهب
اليه المليون وذهب افلاطون ومن قبله الى انها قديمة واختار المص الاول
ولهذا قال وهو ظ اعني قولنا اى حدوث النفس ظ على قول المليين لان الواجب
لو فاعل بالاختيار على رايهم وان المختار لا يكون قديما على ما سبق واما على قول
الخصم فلان النفس لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلثة وهي اجتماع الضدين
او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع بيان الملازمة ان النفس لو كانت قديمة
فاما ان يكون في الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق
بالبدن اما على وحدتها وح يلزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو ونفس
من اتصف بالجبن والبخل بعينه نفس من اتصف بالاسراف والتهور فيلزم اجتماع
الضدين وهو المحال الاول واما ان تتكثر ولا يمكن ذلك الا بان يبطل النفس
الاولى الواحدة ويحدث نفوس اخر كثيرة فيلزم بطلان ما ثبت اعني النفس
النفس الاولى وهو المحال الثاني وذلك بط لما عرفت من ان القديم لا يجوز
زواله مع ان ذلك قول بحدوث النفس وانما قلنا لا يمكن ذلك الا بابطال
نفس وحدوث نفوس اخر لان التكثر اما بالانقسام والتجزي او بزوال
الواحد وحصول الكثير والاول لا يكون الا بالمادة وبذلك ابطلنا الهيولى
على ما سبق ومادة النفس هي البدن ولا بدن في الازل لان المركبات العنصرية
حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام في النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة الكائنة
وتمايزها في الازل بالابدان لا يتصور الا بالابدان منتقلة عنها الى هذه الا
الابدان وهو تناسخ وسنبين بطلانه ولا سبيل ايضا الى الثاني لانها
على تقدير تعددها في الازل لا يكون متميزة بالنوع لما سبق من ان الاتحاد

الاتحاد بالماهية والتكثر بالافراد انما يكون فيما له مادة ويتم الكلام بما مر
آنفا والاعتراض عليه انه مبني على مقدمات قد مر ما فيها في محل بيانها وايضا انما
يتم بابطال التناسخ الموقوف على بيان حدوث النفس فيلزم الدور وهي مع البدن
على التساوي متساوية لعدد الابدان لا يزيد احدهما على الاخر لانه لا يتعلق ببدن
واحد الا نفس واحدة وذلك معلوم بالضرورة وكذا لا يتعلق بنفس واحدة الا
ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فبالضرورة ايضا واما على سبيل الا
لانتقال من بدن الى آخر فلانه لو انتقل نفس من بدن الى آخر لزم ان يجتمع فيه
نفسان منتقلة وحادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول
الاستعداد في القابل اعني البدن وعند حصول الاستعداد يجب وجود ا
النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة واعترض عليه بانه
ابتنائه على كون المبدأ موجبا لا مختارا مبني على حدوث النفس وقد مر انه لا يتم
بيانه الا بابطال التناسخ فيلزم الدور وايضا انحصار شرط حدوث النفس
في حدوث استعداد البدن ممنوع لجواز ان يكون مشروطا ايضا بان لا يستعد
البدن لتعلق النفس به نفسا موجودا قد بطل بدنها في حال كمال ذلك الاستعداد
ولا يحدث نفس اخرى لانتفاء شرط الحدوث وقد يستدل بوجهين اخريين
لا يتوقفان على حدوث النفس احدهما ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت
منتقلة اليه من بدن آخر لزم ان يتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان محل العلم
والتذكر هو جوهر النفس الباقي كما كان واللازم بط قطعا واعترض بان
التذكر انما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا والاستغراق في تدبير
البدن الآخر مانعا وطول العهد منسيا مانعا ايضا لو تعلقت بعد مفارقة
هذا البدن ببدن آخر لزم ان لا يزيد عدد الابدان الهالكة على عدد الابدان

الحادثة فقط والتالي يبطل بالمشاهدة فانه قد يحدث وباء عام فيهلك ابدان كثيرة
لا يحدث مثلها الا في اعصار متطاولة بيان الملازمة انه لو هلك بزمان و
حدوث بدن واحد مثلاً فاما ان يتعلق بالبدن الحادث احد نفوس الهالكين
فقط فيلزم بطلان النفوس الاخرى او كلتاهما فيجتمع على بدن واحد نفسان
او لم يبق هناك الا نفس واحدة وكانت متعلقة بكلا البدنين الهالكين فيلزم
تعلق النفس الواحدة باكثر من بدن واحد والتوالي ظاهرة البطلان واعتر
واعترض عليه بانه انما يلزم ما ذكرتم ان لو كانت التعلق ببدن آخر لازماً
البتة وعلى الفور واما اذا كان جائزاً او لازماً ولو بعد حين فلا لجواز ان
لا ينتقل نفوس الهالكين الكثيرين او ينتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة وما
ذكر من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات
او التألم بالجهات لا يشتغل به على الوجوه الثلاثة انما انما يدل على ان النفس
بعد مفارقة البدن لا تنتقل الى بدن آخر انساني ولا يدل على انها لا تنتقل الى
حيوان من البهائم والسباع وغيرهما على ما جوزه بعض التناسخية وسماه
مسخاً ولا الى نبات وسماه فسخاً ولا الى جماد على ما جوزه آخر وسماه رسخاً و
ولا الى جرم سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة ولا تفنى بفنائه اتفق القائلون
بمغايرة النفس للبدن على انها لا تفنى بفنائه ودليل المتكلمين على ذلك النصوص
من الكتاب والسنة واجماع الامة وهي من الكثرة والظهور بحيث لا يفتقر الى
الذكر واما الفلاسفة فقالوا يمتنع فناء النفس اذ لو صح لكان لها محل تقوم م
به امكان فنائها والا لما كان يكون ذلك المحل موجوداً الا انا لا نريد بالامكان
الامكان الذاتي الذي هو امر عدمي بل الامكان الاستعدادي هو عرض
موجود فلا بد له من محل موجود ومحال ان يكون الشيء محلاً لامكان وجود ما هو مباين

مباين للقوام اولاً لامكان فساده عنه فان البديهة تحكم باستحالة الشيء مستعداً
لحصول مباين له او لفساده عنه ولو جاز ذلك لجاز ان يكون الجسم محلاً مستعداً لحصول
النفس الناطقة الانسانية له او لعدمها عنه بل الشيء انما يكون محلاً لامكان و
وجود ما هو متعلق القوام به اي مستعداً لوجوده له ومحلاً لامكان فساده
اي مستعداً لعدمه عنه فالجسم فانه محل لامكان وجود السواد وهو تقوم
لوجود السواد فيه بحيث يكون متصفاً بالسواد حال الوجود فيه وكذا المحل لامكان
فساده بحيث يتصف به اذا فسد باقياً بعينه ولما امتنع بقاء الشيء بعينه مع فساده
امتنع كون الشيء محلاً لامكان فساد ذاته فذلك المحل الذي يقوم به امكان فساد
النفس مغاير وليس غايراً لها فاما محل لها او حال فيها لا سبيل الى الثاني لاستلزامه
بقاء الحال مع فساد محله ولا الى الاول لاستلزامه كون النفس ذات مادة تقوم م
بها فلم يكن مجردة هف ولا يجوز ان يكون ذلك المحل هو البدن لانا فرضناه قد فني
فان قيل هذا الدليل انما يدل على امتناع فناء النفس بعد فناء البدن وليس فيه
دلالة على انه لا يفنى مطلقاً قلنا النفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها
متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفة فيه ليصير آلة لها في تحصيل كمالاتها الذاتية
فهذا الارتباط الذي هو جهة مقارنة النفس البدن فمن هذه الجهة ان يكون
البدن محلاً لامكان وجود النفس وحدوثها على معنى انه يكون مستعد الوجود
متعلقة به فيكون البدن محلاً لاستعداد وجودها من حيث انها مقارنة له لا
من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه وكما
توقف تعلقها به على وجودها في نفسه كان هذا الاستعداد منسوباً اولاً وبالذات
الى تعلقها اعني وجودها من حيث انها متعلقة به وثانياً وبالعرض الى
وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة

به ولا حاجة الى ذلك الاستعداد منسوب اولاً وبالذات الى وجودها في نفسها المتنع
قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له وقد تبين ان الشيء لا يكون
مستعدًا لما هو مباين له ومن هذه الجهة ايضا جاز ان يكون البدن محلاً لامكان
فساد النفس على انه يكون مستعدًا لعدم النفس من حيث انها مدبرة فيكون
البدن محلاً لاستعداد عدمها من حيث هي مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه
بل هو محل لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على
عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبًا الى عدمها في نفسها لا بالذات
ولا بالعرض فلا يكون هذا الاستعداد لعدمها في نفسها اصلاً لا بد له من استعداد
لكن وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فقد ظهر الفرق من امكان وجود النفس و
امكان عدمها وان البدن لا يجوز ان يكون محلاً للامكان الثاني مع انه محل
للامكان الاول ويرد عليه جميع ما سبق ايراده في بحث ان كل حادث مادي ولكنه
مبدا صورة لا غير ولا ابطل ما اصلناه من القواعد ذهب بعضهم الى ان النفس
الناطقة تفيض منها صورة نوعية انسانية على البدن فيكون آلة لتصرفها في البدن
واجزائه وقواها وهذا الكلام مبني عليه ومعناه ان النفس التي تعلقت ببدن
وفاضت منها صورة نوعية عليه لا تفيض منها صورة نوعية لبدن آخر والا لكان
لنفس واحدة بدنان فيزيد عدد الابدان على عدد النفوس فلا يتساويان وقد
بينا انهما متساويان وتعقل بذاتها وتدرك بالآلات يعني ان النفس الناطقة
تدرك الكليات بذاتها لا بواسطة الآلات بل يرتسم صورها في ذات النفس وتدرك
الجزئيات بالآلات اي بان يرتسم صورها في الآلات لا نزاع في ان مدرك الكليات
في الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعند بعضهم
النفس واختار المص وعند بعضهم الحواس والدليل على مدرك الجميع هو النفس اذ الحكم

يحكم بين الجزئي والكلي والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما فالمدرك من الانسان
بجميع الادراكات شيء واحد والمدرك للكليات هو النفس فلا بد ان يكون مدركًا
للجزئيات ايضا اياها واما ان صور الكليات ترتسم في النفس دون قواها الجسمانية
وصور الجزئيات في قواها الجسمانية فلانها قد سبق بيان الاول في بحث تجرد النفس و
بيان الثاني بوجود الامتياز بين المختلفين وضعًا من غير اسناد يعني قد يتخيل مربعًا
مجنحًا بمربعين متساويين في جميع الوجوه الا في ان احدهما على يمين المربع الوسطاني
والآخر على يساره على هذا الشكل ▭ من غير اسناد اي من غير ان يستند
هذا التخيل الى الخارج بان يرى هذا الشكل في الخارج بل يتخيل بمحض اختراعنا ونميز
بين جناحيه المختلفين في الوضع وليس هذا الامتياز بينهما بحسب الماهية ولوازمها
وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد والبياض وغير ذلك لفرض تساويهما
من جميع الوجوه بل بالمحل بان يكون محل احدهما غير محل الآخر وليس هذا هو المحل الخارجي
لان المفروض انه لم يوجد في الخارج فتعين المحل الادراكي لذلك والمجرد لا يصلح ان
ان يكون محلاً كذلك فتعين الآلة الجسمانية واعترض بان هذا غاية في الخيالات
المسماة بالصور دون المتوهمات التي هي معاني جزئية فيكون لو كان ادراك
النفس للجزئيات بمعونة الآلات لما ادركت هويتها لامتناع توسط الآلة في
ذلك واللازم بط بالضرورة واجيب بان الممتنع الى توسط الآلة هو الادراك
الذي بطريق ارتسام الصورة وهو لا يفتقر الى ارتسام الصورة كالادراك
النفس ذاتها فلا يفتقر الى توسط الآلة وقد يجاب بانهم صرحوا بان ادراك
الجزئيات المادية هو الذي يكون بالآلات واما ادراك الجزئيات المجردة
كتصور النفس هويتها فلا حاجة فيه الى الآلات الجسمانية وللنفس قوى تشارك
بها غيرها هي الغاذية والنامية والمولدة واخرى اختص بها لحصول الادراك لما

ك

بالجزئي او الكلي يعني ان للنفس الناطقة قوى يشارك بها الحيوان الاعجم والنبات و
وقوى اخرى اخص يحصل بها الادراك الجزئي وهي قوى يشارك بها الحيوان الا
الاعجم دون النبات وهي الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وهذه القوى
العشر يحصل بها الادراك الجزئي ولها قوة اخرى اخص من الاوليين لانها تختص
بالانسان وهي قوة يحصل بها الادراك الكلي اما القوى التي فيها النبات للحيوان
الاعجم يختص بالانسان وهي قوة الشخص وهما الغادية والنامية و واحدة
لا ع بل النوع وهي المولدة وهذه القوى الثلث ليست نباتية لا لاختصاص ا
النبات بها بل لانحصار قواه فيها وتسمى طبيعية ايضا اما الغادية فهي تحيل
الغذاء الى مشاكلة المغتدي و هم فعلها جزئية ثلثة احدها تحصيل جوهر البدن
وهو الدم والخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يخل
به كما يقع في علة يسمى اطروفيا وهو عدم الغذاء والثاني الالزاق وقد يخل
به كما في الاستسقاء اللحمي والثالث التشبيه بالعضو المغتدي حتى في قوامه ولونه
وقد يخل به كما في البرص والبهق فان البدن والالزاق موجودان فيهما والتشبيه
غير موجود فهذه الافعال الثلثة لابد وان يكون لقوى ثلث لان القوة الغادية
هي مجموعها او قوى اخرى يستخدم كل واحدة منها الظاهر انها هي مجموع تلك
القوى التي يصدر منها التشبيه يسمونها مصورة ما وهي واحدة بالجنس في الا
الانسان وغيره من المركبات لها اعضاء واجزاء مختلفة بالحقيقة عند الا
الاعضاء وتختلف بالنوع لان في كل عضو منها قوة تغير الغذاء الى تشبيه مخالف
لتشبيه القوة الاخرى واما النامية فهي تداخل الغذاء بين اجزاء المغتدي
فيزيد في الاقطار الثلثة نسبة طبيعية بان يزيد في الاعضاء الاصلية اعني
ما يتولد عن المني كالعظم والعصب والرباط وغيرها وبذلك ينطبق الفرق

الفرق بين النمو والسمن فان السمن انما زيادة في الاعضاء المتولدة من الدم
كاللحم والشحم والسمين لا في الاعضاء الاصلية وقيل السمن لا يزيد في الطول
وليس كذلك فانه يزيد في الطول ايضا وبقولنا نسبة طبيعية يخرج الورم فانه
ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي واما المولدة فالمراد بها
قوتان فوحدتها اعتبارية كما في الغادية فانه كما ذكرنا انها عبارة عن ثلث
قوى احدها ما يحصل مصدا الهضم الرابع منيا وهذه القوة عملها في الانثيين لكن
ذلك الدم يصير منيا فيهما وثانيهما ما هي كل جزء من المني الحاصل من الذكر والا
والانثى في الرحم لعضو مخصوص بان يجعل بعضه مستعدا للعظم وبعضه
مستعدا للعصب وبعضه مستعدا للرباط الى غير ذلك وهذه القوة تسمى المغيرة
الاولى لان المغيرة كما يطلق على هذه القوة يطلق على احدى القوى الثلث
من القوى الغادية ايضا لوجود معنى التغيير فيهما فخصت هذه بالمغايرة الا
الاولى وتلك بالمغيرة الثانية لتقدمها عليها في بدن المولود وفعل هذه القوة
انما يكون حال كون المني في الرحم لتصادق ذلك فعل القوة المصورة لانها
تعد مواد الاعضاء والمصورة تلبسها صورها الخاصة بها وانما يذكر المص القوة
المصورة لانه سيبطلها وانما احتيج الى هذه القوة اما الى الغادية فلان
بقاء البدن بدون الغذاء محال لان البدن انما يكون بكونه من جسم رطب ليكون
قابلا للتشكل والتمدد ولا بد من حرارة عاقدة منضجة محللة للفضول ويلزم
لا محالة ان يحلل الرطوبة ويعينها على ذلك الهواء الخارجي والحركات البدنية و
والنفسانية فلولا ان الغذاء طلق بدل ما يتحلل منه لم يكن بقاؤه من تمام
التكون فضلا عما بعد ذلك وليس يوجد في الطبائع جسم انا ما تى بدن الانسان
استحال بطبيعته فلا بد اذن من ان يكون قوى من شانها ان تحيل الوارد

منها

الى مشابهة جوهر اعضاء البدن ليخلف بدل ما يتحلل منه وهي القوة الغاذية
واما المولدة فلما ثبت من ان الموت ضروري وحدوث الانسان مما يبتدي
وجوده فوجب ان يكون للنفس قوة تفصل من المادة التي تحصلها الغاذية ما
بعده مادة لشخص ولما كانت المادة المنفصلة اقل من المقدار الواجب لشخص كا
كامل جعلت للنفس ذات قوة وتضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا شيئا
الى المادة الموصولة فتزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب طبيعي يليق بما
باشخاص ذلك النوع الى ان الشخص ويخدم للغاذية قوى اربعة هي الجاذبة و
والماسكة والهاضمة والدافعة لما كان وجود الشخص يتم بفعل القوتين الغاذية
والنامية كانتا مقصودتين فيه بذاتهما لكن لما لم يكن ذلك الا بتحصيل الغذاء
النافع واصلاحه ودفع فضلاته احتيج الى فعل قوى اخرى اربع سميت تلك
الاربع خوادم لتينك القوتين واما قال تخدم للغاذية ولم يقل للغاذية والنامية
لما ان الغاذية ايضا تخدم النامية فيفعل ما هو المقصود بالالتزام واما الاحتياج
الى الجاذبة فقط لان الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى جميع الاعضاء لانه اما ان
يكون ثقيلا فلا يصل الى الاعضاء العالية واما ان يكون خفيفا فلا يصل
الى الاعضاء السافلة ووجوده في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان المتنكر
اذا اشتدت حاجته الى الغذاء يجد يتجذب فمه الى المعدة من غير ارادته مع ارادة
امساكه في فمه وايضا فان الحلق يخرج بالقي بعد عسره واما ساوده ولا وساد ذلك
الا بجذب المعدة اللذيذ الى قعرها وايضا اذا كانت خالية عن الفضول
بسبب الجهد بالجماع يجد الانسان ان احليله يجذب الى الداخل واما الى الماسكة
فلان الغذاء لا بد فيه من الاستحالة حتى يصير شبيها بجوهر المغتذي ولا
والاستحالة حركة وكل حركة فلا بد من زمان في مثله يستحيل الغذاء الى جوهر

جوهر المغتذي ولان الخلط جسم رطب سيال استحال ان يقف بنفسه زمانا فلا بد
من قاسر يقسره على الوقوف وذلك القاسر هو الماسكة ووجودها في بعض الا
الاعضاء معلوم بالحس فان ارباب التشريح قالوا اذا شرحنا بطن الحيوان حال
ما تناول الغذاء وجدنا معدته محتوية على الغذاء بحيث لا يكون ان يسيل من ذلك
الغاسق وايضا اذا شققنا بطن الحيوان الحامل من تحت السرة وجدنا رحمها
منضما انضماما شديدا بحيث ان يدخل بينهما طرف الميل وايضا فان الجنين اذا استقر في
الرحم لا ينزل عنها مع ثقله وانما واما الهاضمة فلان احالة القوة المغيرة انما يكون
لما هو متقارب الاستعداد للصور العضوية وانما يكون ذلك بعد فعل القوة التي
يجعله متقارب الاستعداد وتلك هي القوة الهاضمة ومراتب الهضم اربع اولها في
المعدة فان الغذاء يصير فيها كيلوسا اي جوهرا شبيها بماء الكشك الثخين اما
بمخالطة المشروب وذلك في اكثر الحيوانات واما بلا مخالطة كما في جوارح الصيد
وابتداء ذلك الهضم في الفم عند المضغ ولهذا كان الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج
الدماميل ما لا يفعله المطبوخة ولا المدقوقة المخلوطة بالماء وثانيها في الكبد
فان الكيلوس اذا تم انهضامه في المعدة انجذب لطافته في العروق المسماة بالما
ماساريقا الى الكبد وتداخلت في العروق المتفرقة المتضائلة المنتشرة في
جميع اجزاء الكبد بحيث تلاقي الكبد بكلية الكيلوس فينهضم هناك انهضاما تاما و
ويخلع صورته النوعية الغذائية ويستحيل الى الاخلاط ويسمى كيموسا وابتداء هذا
الهضم في الماساريقا وتمامها في العروق وابتداؤه من مبدأ صعود الخلط في العرق
العظيم الطالع من حدبة الكبد ورابعها في الاعضاء وابتداؤه من حين ما يرشح
من فوهات العروق واما الى الدافعة فلانه ليس غذاء يصير بتمامه جزءا من
المغتذي بل يفضل منه ما يضيق المكان ويمنع ما يرد من الغذاء عن الوصول

الى الاعضاء ويوجب هزال البدن بل يفسد ويبيد فلا بد من قوة تدفع تلك الفضلات
ووجود ما ذكر عند الحس في حال التبرز والقي والرعاف والبول وقد يتضاعف هذه القوى
لبعض الاعضاء كما للمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة
الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما تتغذى به خاصة والنمو
غير السمن كما مر آنفا وقد يوجد احدهما بدون الآخر فانا النمو بدون السمن كما
في الصبي المهزول واما عكسه كما في بعض الشيوخ والذبول يقابل النمو والهزال
السمن والمصورة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة المرتبة عن
قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا والغزالي بالغ في ذلك حتى ابطل القوى وادعى ان الا
الافعال المنسوبة الى القوى صادرة عن ملائكة يسمى الافعال بعقلها بالجود
والاختيار ورد عليه بانا لا نسلم ان المصورة قوة واحدة بسيطة لم لا يجوز ان يكون و
بالجنس كما ان المغيرة واحدة مختلفة بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون صدور
هذه الافعال عنها بحسب استعداد المادة فان المني انما يحصل من فضل الهضم الرابع
في الاعضاء فمنه حصة كل عضو انما تستعد لصورة ذلك العضو لكن الانصاف
ان تلك الافعال المتقنة المحكمة على النظام المشاهد من الصور العجيبة والاشكال
الغريبة والنقوش المونقة والالوان المختلفة وما روعي فيها من حكم ومصالح
قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام فقد بلغ المدون
منها كما علم في علم التشريح ومنافع خلقة الانسان خمسة آلاف مع ان ما لم يعلم منها
اكثر مما قد علم كما صرح على ذي حدس كامل انه لا يكاد يذعن العقل بصدورها
عن القوة التي سموها مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة بل
يحكم بان امثال ذلك الامور لا يكون الا عن عليم خبير حكيم قدير وهذا كلام مهم
السادس اقول والاعتراض عليه بعدما قيل من ان اثبات هذه القوى واحكامها

واحكامها المذكورة في مباحثها مما لا يتم الا على اصول الفلاسفة من ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد وان الواجب تعالى موجب بالذات واما على القول باختياره فيجوز ان يكون
هذه الافعال كلها صادرة عنه ابتداء واذا جوزنا ان يصدر عن الواحد اكثر من
واحد جاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عن قوة واحدة فهذه المسائل انما تتم
على قواعد علم الكلام وامثال ذلك انما نشأت من خلط المتأخرين الحكمة باصول
الدين من وجوه الاول انا لا نسلم ان الغاذية قوى ثلث قولكم فعلها انما يتم بافعال جزئية
ثلث قلنا لم لا يكفي تحصيل جزء البدن وهو الدم والخلط انما هو فعلها ضمنا والتشبيه و
والالصاق فعل جاذبة العضو واما الغاذية ففعلها ليس الا التشبيه فليس هناك
الا قوة واحدة تصدر منها التشبيه الثاني انا لا نسلم ان الغاذية غير الهاضمة فان اكثر
الاطباء كجالينوس وابي سهل المسيحي وصاحب الكامل وغيرهم من الاطباء المتأخرين
لم يفرقوا بينهما وغاية ما قيل في الفرق بينهما ان القوة الهاضمة يبتدئ فعلها عند انتهاء
فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة فاذا اجتذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته
ماسكة ذلك العضو والدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت تلك
الصورة وحدثت صورة اخرى فيكون هناك كون للصورة العضوية وفساد للصورة
الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان بان يحدث هناك من الطبخ ما لاجله
ما خذ استعداد المادة للصورة الدموية وما خذ استعدادها للصور العضوية في ذلك
الاستعداد ولا يزال الاول ينقص والثاني يتزايد الى ان ينتهي المادة الى حيث يبطل
عنها الصورة الاولى وهي الدموية فيحدث الاخرى وهي العضوية فههنا حالتان احديهما
سابقة على الاخرى فالحالة الاولى هي فعل قوة الهاضمة والحالة الثانية هي فعل
القوة الغاذية ورد عليه انه لم لا يجوز حصول الحالتين بقوة واحدة فانه لو اعتبر تعدد
مثل هذه الحالات واستدعت كل واحد منها قوة على حدة لصارت القوى اكثر من المذكور

فان الغذاء له استحالات كثيرة بحسب مراتب الهضم بعضها استحالة في الكيف فقط
وبعضها استحالة في الصورة النوعية ايضا كما ذكرناه آنفا ولما جاز ان يكون
تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة هي الهاضمة فليجز ان يكون الاستحالة الى
الصورة العضوية ايضا بتلك القوة بعينها فيكون هي مبطلة للصورة الدموية
ومحصلة للصورة العضوية كما كانت مبطلة للصورة الغذائية محصلة للصورة
الدموية الثالث انا لا نسلم ان النامية غير الغاذية لم لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة
تختلف احوالها بالقوة والضعف فيحصل برهة من الغذاء ما يزيد على قدر المتحلل
من الاعضاء الاصلية وذلك في سن النمو الى قريب من الثلثين ثم يتطرق اليها
شيء من الضعف فيحصل منه ما يساويه وذلك في سن الوقوف الى قريب من
الاربعين ثم يتزايد ضعفها فلا يقوى على تحصيل ما يساوي المتحلل وذلك في سن
الانحطاط الخفي الذي لا يتبين الى قريب من الستين وفي الانحطاط الظاهر الذي
هو ما بعد الى آخر العمر الرابع انا لا نسلم ان المولدة للمني قوة اخرى المغيرة التي لا يس اعني
هاضمتها فانها تفعل ذلك كما يفعل مثله الثدي اللبن ولا يقال ان في الثدي قوة
اخرى وليس المني الا فضلة غذاء الانثيين كما ان اللبن فضلة غذاء الثديين الخامس
لا حاجة لنا الى اثبات القوة المصورة الا وجه قولكم في اثباتها ان المني المتشابه الاجزاء
فلو كانت هذه القوة تجعل بعضه للعظم وبعضه للعصب لكان فعل المصورة صورة
العصب في بعض او صورة العظم ترجيحا بلا مرجح قلنا لا نسلم ان المني متشابه الا
الاجزاء بل هو مختلف الاجزاء كما ذهب اليه ابقراط وشيعته لان المني يخرج من كل
البدن فيخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وعلى هذا من جميع الا
الاعضاء وهذه الاجزاء غير متشابهة لاختلاف حقايقها باختلاف الاجزاء الاعضاء
المنفصلة هي عنها ولو سلم نقول لكم وارد عليكم في القوة المغيرة ايضا فان المني

المني اذا كان متشابه الاجزاء كان اعداد جزء منه للعظم دون آخر ترجيحا من غير
مرجح وان اجبتم بان الاختصاص قد يكون بحسب ما يختلف به امزجة الاجزاء بسبب
قربها وبعدها من جرم الرحم كان ذلك جوابا لنا ايضا واما الاعتراض بانهم يجعلون
المولدة والمصورة وغيرهما قوى للنفس والآلات لها والنفس حادثة بعد حدوث
المزاج فتمام صور الاعضاء فالقول باستناد صور الاعضاء الى المصورة قول
بحدوث الآلة قبل ذي الآلة وفعلها بنفسها من غير ستعمل اياها وهو باطل مدفوع
بان ذلك انما يرد لو جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت
من قوى النفس الناطقة للام او من قوى نفس المولود النباتية المغايرة بالذات
لنفس الناطقة فلا اشكال قال المص في شرح للاشارات ان نفس الابوين تجمع
بالقوى الجاذبة اجزاء غذائية تجعلها اخلاطا وتعد منها بالقوى المولدة
مادة المني وتجعلها مستعدا ولتلك القوى يكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة
المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان
يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة والافعال النباتية
فيجذب الغذاء ويضيفها الى تلك المادة فيتمها ويتكامل المادة بتربيتها اياه وتصير
تلك القوة الصورة مصدرا مع ما كان يصدر لهذه الافاعيل وهكذا الى ان
يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية
ايضا فيصدر عنها تلك الافعال فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا
لقبول النفس الناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق ويبقى مدبرة الى ان
يحل الاجل واما قوة الادراك الجزئي فمنه اللمس وهي قوة منبثة في البدن كله من
شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك بان ينفعل
عنها العضو اللامس عند المماسة بحكم الاستقراء قال الشيخ اول الحواس

الذي يصير به الحيوان حيواناً هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان
ان يفقد ساير القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات
الملموسة وفساده باختلالها والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون الطليعة
الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل
الطلايع التي يدل على امور يتعلق بها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة
عن الفساد والذوق ان كان دالاً على الشيء الذي يبقى الحيوان من المطعومات
فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب
المضاد وليس شيء منها ينبه على ان الهواء المحيط بالبدن يحرق او يجمد ولشدة
الاحتياج اليه كان بمعونة الاعصاب سارياً في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم
الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا يتأذى بما يلاقيها من الحار اللذاع
فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال والكلية مصبان لما فيه لذع وكا
وكالرية فانها دايمة الحركة فيتألم باصطكاك بعضها ببعض وكالعظام فانها
اساس البدن ودعامة الحركات فلو احست لتألمت بالضغط والمزاحمة وما يرد
عليها من المصاكات واثبتها بعضهم للفلكيات زعماً منهم انه من لوازم الحيوة
وللافلاك حيوة لكون حركاتها نفسانية فيكون لها شعور ولمس بالضرورة
والقوم بانها انما يكون لجذب الملايم ودفع المنافر فيكون وجودها في الفلك
الممتنع عليه الكون والفساد معطلاً وردوه بان ذلك انما هو في الارضيات
واما في الفلكيات فيجوز ان يوجد لغرض آخر كالتلذذ بالملامسة والاصطكاك
واجيب بمنع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض
من وجود اللامسة للعنصريات بناء على ان الارض تهرب من العلو الى السفل
والنار بالعكس وذلك يدل على شعورهما بالملايم والمنافر ففي غاية الضعف

الضعف وفي تعدده ووحدته نظر وتأمل ذهب الجمهور الى ان اللامسة قوة واحدة
بها يدرك جميع الملموسات كساير الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف
الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مباديها وذهب كثير من المحققين ومنهم الشيخ
الى انها قوى متعددة بناء على ما مهدوه في تكثير القوى من ان القوة الواحدة لا
لا يصدر عنها اكثر من واحد فعلا وهاهنا ملموسات مختلفة الاجناس متضادة فلا بد لها
من قوى مدركة مختلفة تحكم بالتضاد بينها فاثبتوا لكل ضدين منها قوة واحدة هي
الحاكمة بين الحرارة والبرودة والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين الخشونة
والملاسة والحاكمة بين اللين والصلابة ومنهم زاد الحاكمة بين الثقل والخفة قالوا
ويجوز ان يكون لهذه القوى باسرها آلة واحدة مشتركة بين وان يكون هناك في
الآلات انقسام غير محسوس فلهذا توهم اتحاد القوى ويرد عليه ان المدرك بالحس
هو المتضادان كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعاني المدركة با
لعقل او الوهم واذا جاز ادراك قوة واحدة للضدين فقد صدر عنها اثنان فلم لا
يجوز ان يصدر عنها ما هو اكثر من ذلك وايضاً فان الطعوم والروايح والالوان
اجناس مختلفة متضادة مع اتحاد القوة المدركة لها وكون التضاد فيما بين ا
الملموسات اكثر واقوى لا يجدي نفعاً ومنه الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة
اللعابية الخالية عن المثل والضد الذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم
اللسان وهو تالي اللمس في المنفعة اذ يتمكن به على جذب الملايم ودفع المنافر
والمطعوم كما ان اللمس يتمكن به على مثل ذلك من الملموسات ويوافقه في الاحتياج الى
الملامسة ويفارقه في ان نفس الملامسة لا يؤدي الطعم كما ان نفس ملامسة
الحار يؤدي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الآلة المسماة
بالملعبة ويشترط ان يكون هذه الرطوبة خالية عن مثل طعم المطعوم وضده بل عن

الطعوم كلها السوداء طعم المذوق كما هو الحال في الذائقة فان المريض اذا تكيف لعابه
بطعم الخلط الغالب عليه يجد بذلك طعوم الاشياء المأكولة والمشروبة لاشتهوبه
بذلك الطعم فان الممرور يجد طعم العسل مرا واختلفوا في انه لم لا يشترطا بان
يخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم تعوض هذه الرطوبة معها في جرم اللسان
الى الذائقة فالمحسوس هو كيفية ذي الطعم ويكون الرطوبة واسطة تسهل وصول
جوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاسة او بان يتكيف بعض الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة
فتغوص وحدها فيكون الى المحسوس كيفيتها وعلى التقديرين لا واسطة بين
الذائقة ومحسوسها حقيقة بخلاف الابصار المحتاج الى توسط الجسم الشفاف
وقد يتركب من الطعم واللمس احساس بلا امتياز كما في الحرافة فان سطح اللسان
بلا تميز في الحس ومنه الشم بالتسخين يتفرع عنها انفعالا ملتبسا بالتسخين
ولها الرد في نفوذ على النفس اثر القوتين معا كاثر واحد بلا تميز في الحس
ومنه الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين النابتتين في الخيشوم الشبيهتين
بحلمتي الثدي ويفتقر في ادراكها الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة
الى الخيشوم الجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي
الرائحة الى آلة الشم وقيل بتبخر وانفصال اجزاء من ذي الرائحة تخالط الا
الاجزاء الهوائية فيصل الى الشامة وقيل بانفعال ذي الرائحة في الشامة من غير تحلل
في الهواء ولا تبخر وانفصال ورد الثاني بان القليل من المسك يشم على طول الا
الازمنة وكثرة الاماكن من غير نقصان في وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتبخر
وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك والثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة
بعيدة جدا او يحرق ويفنى بالكلية مع ان رائحته يدرك في الهواء ازمنة
متطاولة تمسك الفريق الثاني بان الشم لو لم يكن بتحلل الاجزاء اللطيفة

اللطيفة وانفصالها عن ذي الرائحة لما كانت الرائحة الحارة وما يتحلل لذلك
والتبخير تذكى الروائح ولما كان البرد الشديد يخمدها ولما ذبلت بكثرة التفاح
بكثرة الشم واللازم بط بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون
ان التبخر وتحلل الاجزاء معين على تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكثرة اللمس
والشم على ذبول التفاح وتحلل رطوباتها قال الامام والحق ان كلها ممكن
بمعنى انه يمكن ان يكون وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة عن ذي الرائحة كما
ان وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة اليها سبب وتمسك الاخرون
بان النار مع شدة احالتها لما يجاورها لا تسخن الا مسافة قريبة منها فكيف
يحيل الجسم ذي الرائحة الهواء على مسافة بعيدة على ما حكي في التعليم الاول من ان
الرخمة قد انقلب من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيف حصلت من مقابلة وقعت
النواس ويمتنع ايضا ان يتحلل من تلك الجيف اجزاء سافر مائتي فرسخ ورد بانه
مجرد استبعاد ولا دليل على الامتناع سلمنا لكن وصول الهواء المتكيف الى
المسافات البعيدة على ما حكي يجوز ان يكون بهبوب رياح قوية على انه يجوز ان
يجوز ان يكون ادراكها للجيف بالباصرة حين هي محلقة في الجو العالي ومنه السمع
وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ ويتوقف ادراكها على وصول
الهواء المنضغط المتكيف بكيفية الصوت بسبب تموجه الحاصل من قرع امساس
عنيف او قلع اي تفريق عنيف وهما موجبان لتموج الهواء اما القرع فلان ا
القارع يموج الهواء الى ان ينفلت عن المسافة التي سلكها القارع واما القلع
فلان القالع يموج الى ان ينفلت عن المسافة التي سلكها المقلوع الجسم عنها
في الامرين جميعا يلزم المتباعد من الهواء ان ينساد للتكثر والتموج الواقع
ويشتد مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قلع فرع الطبل و

وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة الى الصماخ فيسمع الصوت بوصوله
الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي فانه يرى
مع بعده عن الباصرة والحجة تعلق بها ولا نعني بوصول الهواء الحامل للصوت الى
الصماخ ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة
بل ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا
وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعة واستدل
على ان الاحساس بالصوت بوصول الهواء الحامل له الى الصماخ بوجوه الاول
ان من وضع فمه من طرف انبوبة طويلة ووضع طرفه الاخر على صماخ انسان وتكلم
فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون سائر الحاضرين الثاني انا اذا
راينا من البعيد انسانا ضرب الفاس على الخشبة راينا الضرب قبل سماع الصوت
الثالث ان الصوت يميل مع الريح كما في الجنوب في صوت المؤذن على المنارة
فمن كان منه في جهة تهب الريح اليها سمع صوته وان كان بعيدا ومن كان
في غير تلك الجهة لا يسمعه وان كان قريبا واعترض الامام بان الوجوه الثلثة راجعة
الى الدوران اذ محصولها انه متى وجد وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ
وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا ظنا وانت خبير بان امثال ذلك
بمعونة الحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد اليقين وكذا الحال في كثير من
المسائل العلمية يتيقن بها بالحدس الصائب فلا يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة
يقينا وعارض بوجوه الاول الحروف الصامتة لا وجود لها الا في ان حدوثها ونحن
نسمعها فاذن قد سمعناها قبل وصول الهواء الحامل لها الى الصماخ الثاني حامل
حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او اهوية متفرقة فعلى الاول يجب ان لا
يسمعها الا سامع واحد ولا يسمعها ذلك الواحد الا نادرا لانه من النادر ان

النادر ان يبقى ذلك الهواء بالكلية على ذلك الشكل الى ان يصل بكليته الى صماخ واحد
وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة الثالث قد يسمع الانسان
كلام غيره وان حال بينهما الجدار المحيط بالسامع من جميع الجوانب ولا يمكن ان يقال
ان الهواء الحامل لتلك الكيفية ينفذ في الجدار لان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة
ما لم يتشكل بشكل مخصوص في المخارج فاذا تادى الى الجدار وصدمه بكثافته لم يبق
ذلك الشكل الذي لاجله صار الهواء حاملا لها فبعد خروجه عن المنافذ وجب
ان لا يبقى كيفية تلك الحروف واجيب عن الاول بان الحروف الصامتة انية الوجود
فيجوز ان يبقى زمانا يصل الهواء الحامل لها الى الصماخ وعن الثاني بان الحامل
لها هواء متعددة لكن الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا ولو فرض
تعدد الواصل اليه جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول مرة فيكون
شرط السماع فيما بعدها منتفيا وعن الثالث بان شرط السماع بقاء الهواء
على كيفية التي هي الصوت المتنوع على التموج ولا يبعد ان ينفذ الهواء في المنافذ
الضيقة متكيفا بالكيفية التي هي الصوت المخصوص واطلاق الشكل على الكيفية
تجوز فمن قال ان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص
اراد به تكيفه بكيفية المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به انه متشكل بالشكل الحقيقي
حتى لا يتصور نفوذه في تلك المنافذ مستمسكا بشكل على حاله ومنها البصر وهو
قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين تنبتان من غوري البطنين
المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي يتيامن
النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا حتى يلتقيا ويصير تجويفهما
واحدا ثم يصير ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة
فذلك التجويف هو في الملتقى او دونه اودعت القوة الباصرة ويتجه مجموع النور وانما

جعلت هاتان العصبتان مجوفتين لاحتياج الى كثرة الروح الحامل للقوة الباصرة
بخلاف ساير الحواس الظاهرة ويتعلق البصر بالذات بالضوء واللون وبواسطتهما
ساير المبصرات كالشكل والمقدار والحركة وغيرها ولم يرد بالمبصر بالذات ما لا
يتوقف ابصاره على ابصار غيره حتى يرد عليه الاعتراض بان المدرك بالذات
هو الضوء فليس الا هو الضوء ليس الا واما اللون فهو ايضا مرئي بواسطة
الضوء كساير المبصرات بل اراد بالمرئي بالذات ما يكون مرئيا برؤية متعلقة
به ابتداء اي بلا واسطة يكون تعلقها به اولا وبالذات وتعلقها بعينها بذلك
المرئي ثانيا وبالعرض على قياس ما عرف في الاعراض الاولية والاعراض الثانية
وعلى قياس الحركة الذاتية والحركة العرضية فان الضوء مرئي برؤية متعلقة
به ابتداء بالتفسير المذكور واللون ايضا كذلك الا ان رؤية الضوء غير
مشروطة برؤية اخرى ورؤية اللون مشروطة بوجود رؤية الضوء المحيط
بذلك اللون فاذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان احديهما متعلقة بالضوء
اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك ولهذا انكشف كل واحد منهما
عند الحس انكشافا تاما الا ان الرؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون
الجسم ابتداء يتعلق هي بعينها ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحده وقربه الى
غير ذلك فلون الجسم مرئي اولا وبالذات وتلك الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض
ولهذا لم ينكشف هذه الاشياء عند الحس انكشاف الضوء واللون وهو
راجع فينا الى تأثير الحدقة انما قيد بقوله فينا لانه لو اثبت الرؤية لله تعالى كما
هو مذهب الاشاعرة لا يكون في حقه تعالى بتأثير الحدقة اذ لا حاجة هناك ويجب
حصوله مع شرائط زعمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف
على شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها الاول فلانا نجزم بالرؤية

انتفاء الرؤية عند انتفاء تلك الشرائط ورد بان العدم لا يدل على الامتناع و
واما الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال
شاهقة ورياض رايقة ونحن لا نراها واللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد
باللازم امكان ذلك في نفسه فلا نسلم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي
بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل على سبيل القطع فلا نسلم لزومه فان ذلك
من العلوم العادية ومنهم قال ان اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق
النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص او كون الباصرة على هذا القدر من القوة
لا على مراتب القوة كما في الاخرة واما شرائط الرؤية فمنها ان يكون المرئي مقابلا
للرائي او في حكم المقابل كما في رؤية الاعراض فانها في حكم محالها المتحلة بالذات
المحاذية للرائي وكما في رؤية الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم البعد
المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي
وصغره وبحسب اشراق لون المرئي وكدورته فان قوي البصر قد يرى شيئا على
بعد مخصوص ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئي العظيم المقدار
قد يرى من بعد ولا يرى الصغير المقدار من ذلك البعد وما لونه اكثر اشراقا وضوءا
يرى من بعد اكثر ومنها عدم القرب المفرط فان المبصر اذا قرب من البصر جدا
بطل الابصار ومنها عدم الصغر المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة
البصر وضعفه وبحسب قرب المبصر وبعده ومنها عدم الحجاب بين الرائي والمرئي
والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع للشعاع من النفوذ وما قيل من ان المراد
بالحجاب الجسم الملون او المضيء اقول يدل على فساده ان الزجاج الملون لا
لا يحجب ما وراءه عن الابصار وايضا يلزم ان لا يحجب الارض عن رؤية ما وراءها
حالا ان الارض على ما صرح به هذا القائل لا لون له ولا ضوء ويكون حجابا

بين الرائي والمرئي على تقديره ومنها ان يكون المرئي مضيئا اما من ذاته او من
غيره ومنها ان يكون المرئي كثيفا اي مانعا للشعاع من النفوذ فيه لا يقال
فعلى هذا يجب ان لا يكون الجسم اللطيف مثل الماء والزجاج مرئيا لعدم منعه الشعاع
من النفوذ فيه والتجربة يشهد بخلافه لانا نقول بعض الاجسام لطيف في الغاية
بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى كالسموات وكرة النار والهواء الصافي
وبعضها ليس بهذه المثابة من اللطافة بل له حظ من طرفي الكثافة واللطافة
والماء والزجاج من هذا القبيل ومثل هذا الجسم للطافته لا يحجب ما وراءه
من الابصار ولكثافته يصير مرئيا ومما قيل من ان هذا الشرط يغني عما
ذكره بعضهم من انه يشترط في الرؤية كون الشيء جائز الرؤية ولذلك امتنع
رؤية الطعوم والروائح والكيفيات النفسانية ليس بشيء لان الكثافة انما
شرط في الجسم الذي يتعلق الرؤية باحواله لا في نفس تلك الاحوال والا وجب
ان يكون الصورة واللون والشكل والمقدار وسائر المبصرات ايضا كثيفة
وذلك باطل قطعا فعلى هذا اذا كان الجسم كثيفا وجب ان يرى طعمه ورائحته
كما يرى ضوءه ولونه وشكله ومقداره لتحقق شرط الكثافة هناك وقد يقال
اشتراط كون المرئي مضيئا يغني عن اشتراط كونه كثيفا لان اللطيف لا يقبل
الضوء ومما قيل من انه قد يضاف الى هذه الستة ثلثة اخرى هي سلامة الحاسة
والقصد الى الاحساس وتوسط الشفاف بين الرائي والمرئي فصارت شرائط
الرؤية عشرة كاملة ففيه ان هذا الاخير يغني عنه اشتراط عدم الحجاب
بين الرائي والمرئي بحث في الشعاع المذاهب المشهورة للحكماء في الابصار ثلثة
الاول مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج شعاع من العين على هيئة
مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما

بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جماعة اخرى الى انه مركب
من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم تمتد متفرقة
الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف الخطوط ادركه البصر وما وقع بين
اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام التي في غاية الدقة في
سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين خط واحد مستقيم
فاذا انتهى الى المبصر يتحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة
ويتخيل بحركته مخروط والثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار با
بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالرئيس وغيره قالوا ان مقابلة
المبصر للباصرة يوجب استعدادا يفيض به صورته على الجليدية ولا يكفي في
الابصار الانطباع في الجليدية والا لرئي شيء واحد شيئين لانطباع صورته
في ملتقى العينين بل لا بد من تادي الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين و
الى الحس المشترك ولم يريدوا بتادي الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه
الى الحس المشترك انتقال العرض الذي هو الصورة بل ارادوا ان انطباعها في
الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها
منها على الحس المشترك والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الهواء الذي
بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة
للابصار حجة الرياضيين المتوسط بين البصر وما يقابله اذا كان جسما
لطيفا اي غير مانع لنفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجب عن رؤية المقابل واذا كان
كثيفا اي مانعا لنفوذ الشعاع فيه فهو يحجب البصر عن الرؤية وما ذلك الا
لان شعاعا من البصر قد نفذ في الجسم المتوسط ووصل الى المرئي على التقدير
الاول ولم ينفذ في الجسم المتوسط ولم يصل الى المرئي على التقدير الثاني ولهم

أمارات انه موقوف للمتيقن في هذا المطلب لمن تتبع كتب المناظر والمرايا وقد
ذكروا لابطال مذهبهم وجوها منها ان الشعاع ان كان عرضا امتنع عليه الحركة والا
والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من عيننا بل من عين النملة جسم يخرق الا
الافلاك وينبسط في الخط على نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا فتح
العين خرج مثله وهكذا ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك ظ وليست طبيعية
والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية اذ لا قسر حيث لا طبع واعترض عليه بانه يجوز
ان يكون حركته الى جهة واحدة طبيعية والى ما عداها من الجهات قسرية وان
لم يكن القاسر معلوما لنا ومنها انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشوشه
عند هبوب الرياح ووصوله الى ما لا يقابل الوجه حتى الانسان ما لا يقابله و
ولا يرى ما يقابله ومنها ان الابصار لو كان بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى
المرئي الابعد الا بعد زمان يتحرك منه الى المرئي وان يرى القريب قبل الثوابت
بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما ودفع جميع تلك الوجوه بنا على ان كلام
القائلين بخروج الشعاع وهو انهم ارادوا بما ذكروا ان المرئي اذا قابل شعاع
البصر استعد لان يفيض على سطحه من المبدأ الفياض شعاع يكون الشعاع
قاعدة مخروط راسه عند مركز البصر لكنهم سموا حدوث الشعاع بسبب مقابلة العين
بخروج الشعاع عنها اليه مجازا على قياس تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج
الضوء عنها اليه وحجة الطبيعي وجوه الاول ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس
يحدق تحديقا طويلا ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ
في النظر الى الخضرة الشديدة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه الحالة واذا بالغ نظر
الى لون آخر لم يدرك ذلك اللون خالصا بل مختلطا بالخضرة وما ذلك الا لان صورة المرئي
في الباصرة وبقائها زمانا ورد بان الصورة المرئية باقية في الخيال لا في الباصرة

الباصرة **اقول** بين التخيل والمشاهدة فرق بين والارتسام في الخيال هو التخيل دون
المشاهدة ولا شك ان تلك الحالة حالة المشاهدة لا حالة التخيل والصواب ان يقال
في الرد صورة المرئي في تلك الحالة باقية في الحس المشترك كما سياتي في اثبات الحس
المشترك ثم **اقول** وان ارادوا بانطباع صورة المرئي في الباصرة وجوده الذهني
فلا ينبغي ان ينازع فيه فانه يحقق صور المحسوسات وانطباعها في القوى الحساسة
لها امر لازم على تقدير القول بالوجود الذهني بل ينبغي ان يطالبوا في تخصيص القول
بالانطباع بصور المبصرات فان صورة المسموع ايضا منطبعة في القوة السامعة
وكذا صورة الملموس في اللامسة والمذوق في الذائقة والمشموم في الشامة وان
ارادوا بانطباع صورة امرا ورا ذلك فدليلهم لا يساعدهم على ذلك الثاني ان
المرئي اذا كان قريبا من الرائي قربا معتدلا يرى كما هو واذا بعد عنه يرى اصغر
مما هو عليه وهكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث
لا يرى وما ذلك الا لان صورة المرئي ينطبع في جزء من الجليدية يحيط به زاوية
مخروط متوهم لا وجود له اصلا راسه مركز الجليدية وقاعدته سطح المرئي وتلك الزاوية
تصغر كلما بعد المرئي ويصغر بحسب صغرها الجزء الذي يقع فيها من الجليدية
ولا شك ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح المرتسم في الاكبر فلذلك يرى
المرئي اصغر وظهر ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب ابعاده من الرائي ينضبط
اذا جعلت الزاوية موضعا للابصار فيكون بالانطباع واما اذا جعل موضوع
قاعدة المخروط كما هو على القول بالشعاع فينبغي ان يرى على مقدار واحد في
ابعاده كلها سواء كانت الزاوية ضيقة او لا وفيه نظر لان القائلين بخروج الشعاع ع
يدعون ان صغر المرئي وعظمه تابعان لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمها
والثالث ان المبصر في ادراكه اسوة ساير الحواس الظاهرة اذ ليس ادراكها الملكة بها

بان يخرج منها شيء منه الى المبصر بل بان يأتيه صورة المحسوس ورد بانه غير مانع و
جامع واعلم ان المتأخرين نقلوا من قول القدماء ان الابصار انما يكون بانطباع
صورة المرئي في الجليدية ان المرئي بالحقيقة هو تلك الصورة فورد عليهم انه يلزم
ان لا يحس الانسان بما هو اكثر من نقطة بالحس اذ لا ينطبع في باطنه ما هو اكبر منه
مقدارا فلا يصح منه الحكم على العظيم بالعظم ضرورة توقفه على ادراك المحكوم عليه وايضا
لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين لما ادركنا بعد الشيء عنا ولما ابصر
من حيث هو والصواب انهم ارادوا ان صورة المرئي اذا ارتسمت في العين وتأثرت
الحاسة بها تنبهت النفس واحست بالمرئي الموجود في الخارج على عظمه في جهته بحسب
قربه وبعده فتلك الصورة آلة لا انها مبصرة واما المذهب الثالث فقد قالوا في ابطا
ابطاله انا نعلم ضرورة ان الشعاع الذي في عين العصفور بل البقة يستحيل ان يقوى
على احالة نصف العالم الى كيفية بل العصفور او الانسان او الفيل ان كان كله نورا
او نارا لما احال الى كيفية من الهواء عشرة فراسخ فضلا عن هذه المسافة العظيمة وان
لم يكن هذا جليا في العقل فلا وجه لو عنه وايضا لو توقف الابصار على استحالة المشف
المتوسط الى حالة تعين البصر على الادراك لكان كلما كانت العيون اكثر كان الابصار
اقوى او لا يحصل الابصار ايضا اصلا لان تلك الكيفية ان قبلت الاشتداد فكلما
كانت العيون اكثر كانت اقوى فكان الادراك اقوى وان لم تقبل فعند اجتماع
العيون لو حصلت تلك الحالة لم يكن حصولها ببعض العيون اولى من الباقي لان كل
واحد منها علة مستقلة وعلى تقدير حصولها ببعض العيون لزم ان لا يراه الا ذلك
البعض فاما ان يحصل تلك الحالة بكل تلك الاسباب وهو محال لاستحالة تعليل
الحكم الواحد الشخصي بالعلل الكثيرة او لا يحصل شيء منها وح يلزم ان لا يحصل الابصار
وللقائل ان يقول نختار ان تلك الحالة تحصل بجميع تلك العيون ولا يلزم اجتماع العلل

العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وذلك لانه اذا كان امور يصلح ان يكون
كل واحد منها علة مستقلة فايها كان سابقا على ما سواه من تلك الامور سواء كان
واحدا او كثيرا يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه فاذا وجد من تلك الامور
اثنان او اكثر دفعة كانت العلة المستقلة مجموعها لا واحدا منها لان شرط السبق
على ما سواه مفقود في ذلك الواحد انما يوجد في المجموع على ما مر في مبحث اجزاء الماهية
من ان عدم كل واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلوم بشرط ان يكون سابقا
على ما سواه من الاعدام ولا يلزم عند اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة
لان العلة المستقلة يكون مجموعها لا واحدا واحدا منها لان ذلك الشرط انما يوجد
في المجموع لا في واحد واحد فعند اجتماع العيون نختار ان تلك الحالة تحصل بجميعها
ويكون علتها المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة
لا يقال اذا نظر شخص واحد في مرئي وحصل تلك الحالة في المشف المتوسط فاذا نظر
بعده شخص آخر في ذلك المرئي فاما ان يحصل تلك الحالة من غير ذلك الناظر المتأخر وح
يلزم تحصيل الحاصل او لا يحصل وح يلزمه ان لا يراه الناظر المتأخر وهو باطل واذا جوزنا
ان يحصل رؤية الناظر المتأخر بكيفية المشف المتوسط بشعاع الناظر المتقدم لزم امكان
رؤية شخص بعين شخص آخر ويلزم امكان رؤية الاعمى للمبصر لانا نقول انما يلزم ذلك
لو لم يكن هناك شرائط اخر غير الكيفية بكيفية الشعاع فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه
قد يشهد الامتحان والتجربة بان الشعاع اذا وقع على صقيل كالمرآة مثلا رجع الى الشيء
الذي وضعه من ذلك الصقيل كوضعه مما خرج عنه الشعاع فزاوية الانعكاس كزاوية
الشعاع على ما ذكر في المناظر واذا وقع صقيل في مقابلة الرائي انعكس شعاع بصره
منه الى وجهه ولا شعور له بالانعكاس فيتوهم انه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد
فيحسب صورة وجهه منطبعة في المرآة واذا كان الوجه قريبا من المرآة

والخطوط المنعكسة قصيرة يظن ان صورته قريبة من سطح المرآة واذا كان الوجه بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة يجب ان صورته غايرة في عمقها واما اصحاب الانطباع فزعموا انه ينطبع من الوجه صورة في الصقيل ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين ونقض ذلك بوجوه الاول ان صورة الوجه لو انطبعت في الصقيل لانطبعت في صورة معين منه ولم يتغير عن موضعه بزوال شيء ثالث كما ان الحايط اذا اخضر لانعكاس الضوء عن الخضرة اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا واحدا ولا يختلف على المتخيلين لكنا نرى صورة الشجرة في الماء اسفل مكانها عن الماء مع انتقالنا الثاني انها لو انطبعت صورة في المرآة لانطبعت اما في سطحها الظاهر فكان يلزم ان نراها في سطحها كما نرى ساير النقوش المنقوشة فيها هناك لكنا نرى الصورة المرئية في المرآة غايرة فيها بحيث يقرب عمق ما يقرب منها ويبعد عمق ما يبعد عنها واما في عمقها وهو باطل اما اولا فلانه ليس للمرآة ذلك العمق واما ثانيا فلان الصورة المنطبعة في عمقها لا يمكن ان يرى لكثافة جرم المرآة الثالث لو كانت الصورة المرئية في المرآة منطبعة فيها لكنا اذا رأينا الجبل العظيم لانطبعت صورته فيها لكن ذلك محال لاستحالة انطباع العظيم في الصغير اقول يمكن ان يجاب عن الاول بان صورة الوجه انما ينطبع في موضع معين من الصقيل له وضع خاص بالنسبة الى الوجه وهو موضع لو توهم ان خطوطا خرج من مركز الجليدية ووصل الموضوع ثم انعكس عنه بحيث يكون زاوية الانعكاس مثل زاوية الوصول لانطبق فاعدة المخروط على سطح الوجه ولا شك ان الموضوع الذي بالنسبة الى الوجه ينتقل بانتقال الرائي وعن الثاني بان المرئي انما هو الوجه دون صورته المنطبعة في سطح الصقيل اذ لو كان المرئي هو الصورة المنطبعة فيلزم ان لا يرى شيء اعظم من مقدار سطح الصقيل فانها ليست بمبصرة انما هي من الآلات الابصار على ما مر آنفا

انما في الصورة المنطبعة في البصر وعن الثالث بان انطباع صورة العظيم في الصغير ليس بممتنع انما المحال انطباع العظيم في الصغير وهو غير لازم لان صورة الشيء لا يجب ان يساويه في المقدار وان عرض بعدد السهمين بعدد المرئي فلا يوجب الا ان يرى الشيء الواحد شيئين فقال اصحاب الشعاع ان المخروطين الخارجين من العينين اذا التقيا يجب ان يصير سهماهما خطا واحدا اراى الشيء الواحد واحدا وان تعدد السهمان راى متعددا وفيه نظر لان اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن فالصواب ان يقال ان وقع السهمان من المرئي على موقع واحد راى واحدا وان تعدد سهمين راى متعددا والقائلون بالانطباع ذهبوا كما مر الى ان انطباع صورة المرئي في الجليدية غير كاف في ابصاره ولا يرى الشيء الواحد شيئين دايما بل لابد من تأدي الصورة من الجليديتين الى الملتقى العصبتين فيرتسم فيه صورة واحدة فيرى بها ذلك الشيء واحدا فان عرض ان لا يتادى الصورتان من الجليديتين الى الملتقى في وقت واحد لاعوجاج عارض في احدى العصبتين راى ذلك الشيء متعددا واعترض عليه اصحاب الشعاع من وجهين الاول انا اذا كان قدامنا جسمان احدهما على مسافة عشرة اذرع والثاني على مسافة ذراع مثلا وكان الثاني في محاذاة الاول وغض بصرنا الى الاقرب وجمعنا البصر عليه وقصدنا بالنظر اليه نظر التحقيق فانا نراه واحدا كما هو ونرى الابعد في تلك الحالة اثنين وعلى عكسه لو نظرنا الى الابعد وجمعنا البصر اليه فانا نراه واحدا كما هو ونرى الاقرب من تلك الحالة بعينها اثنين فلو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكروه من اعوجاج احدى العصبتين لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والآخر اثنين لانه يلزم ان يكون تركيب العصبتين باقيا على حاله مترايا ولا معا وانه محال اقول هذا الدليل مقلوب عليهم اذ يقال حالة واحدة اخذ في البصر عندنا والمقابلة ولا هنا اشار بقوله لرؤية القطرة خطا والشعلة

دائرة واعترض بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسام في الباصرة بان يرتسم المقابل الثاني
قبل ان يزول المرتسم الاول لعوق ارتسام الاول وسرعة تعقب الثاني فيكونان معا
وثالثها ان المبرسم اي من به المرض المسمى بذات الجنب اذا قوي مرضه وتعطل حواسه
الظاهرة لغلبة المرض يرى اشياء لا تحقق لها في الخارج على سبيل المشاهدة دون التخيل
فانه قد يرى سباعا او اشخاصا حاضرة عنده ولا يراها احد ممن سلم حواسه وليس هذه
الصورة مرتسمة في بصره اذ لا يرتسم فيه الا موجود مقابل اياه ولما كان ادراكه كادراك
ما يرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرك دل ذلك ايضا على ان الابصار انما هو بالحس
المشترك ولما كان الابصار بارتسام الصورة في الحس المشترك لم يتميز الحال
عند المدرك بين ان يرد عليه الصورة من داخل كما في المبرسم فانه لما اشتغل نفسه
الناطقة بمزاولة المرض بحيث تعطل حواسه الظاهرة استولت المتخيلة ونقشت
في لوح الحس المشترك صورا كانت مخزونة في الخيال او صورا ركبتها من تلك الصور
المخزونة على طريقة استشهادها من الخارج ولما لم يكن له شعور باستشهادها من داخل
لم يفرق بينها وبين الصور المنتقشة فيه من خارج فيحكم على الاشياء التي هذه صورها
موجودة في الخارج حاضرة عنده كما في الصحة بلا فرق والى هذا الوجه اشار بقوله
والمبرسم ما لا يحقق له اي ولرؤية المبرسم ما لا تحقق له ومن القوى الباطنة
الخيال وهي ثانية فانه الحس المشترك لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ يعني
ان للصور المحسوسات قبولا عند ورودها وحفظا وهما مختلفان فلا بد لهما من مبدأ
مبدأين متغايرين لما تقرر ان الواحد لا يكون مصدرا لاثرين فمبدأ القبول
هو الحس المشترك ومبدأ الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام
العالم فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلو لم يعرف انه هو الاول لما حصل التمييز بين الضار
والنافع والصديق والعدو واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط

مشروط به ضرورة فقد اجتمعا في قوة واحدة سميتموها الخيال وبان الحس المشترك
مبدأ الادراكات المختلفة هي انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور العقلية
وتتصرف في البدن فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ لاثرين واجيب بان الخيال
لا بد وان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة

الشكل

الخيال كالارض تقبل الاشكال بمادتها وتحفظ بصورتها وكيفيتها اعني اليبوسة
وبان مبدأية الحس المشترك لادراكات المختلفة انما هي لاختلاف الجهات اعني طرق
العادية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها
المختلفة اقول هذا الجواب يرفع اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون الا قوة لها
القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا ذكر الجواب بان القبول والادراك
من قبيل الانفعال دون الفعل واجتماع القبول والحفظ او انواع الادراكات
في شيء واحد لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وليس اذ وهو ان
الصورة الحاضرة في الحس المشترك قد يزول بالكلية بحيث لا يحتاج الى احساس
جديد وهو النسيان وقد يزول لا بالكلية بل بحيث يحضر بادنى التفات وهو
الذهول فلولا انها مخزونة في قوة اخرى يستحضرها الحس المشترك من جهتها
لما بقي فرق بين الذهول والنسيان واعترض بانه يجوز ان لا يكون محفوظة
الا في الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول
بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل لان
كلا منهما حضور صورة المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس مع التفات النفس
ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا وتخيل المذوق ذوقا وكذا البواقي
بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال ونوقض بانه يجوز
ان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة ولا يكون الادراك

والحفظ الاّ في قوة واحدة ومن تلك القوى الباطنة الوهم المدرك للمعاني الجزئية
المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية التي مدركها الشاة من الذئب فتهرب منه
والمحبة الجزئية التي تدركها السخلة من امها فتميل اليها فان هذه المعاني لا بد لها
من قوة بها ادراكها وتلك القوى غير الحواس الظاهرة اذ المراد بالمعاني ما لا
يدرك بالحواس الظاهرة وغير النفس الناطقة وغير الحس المشترك لانها لا يدرك
الا ما يتادى اليه من الحواس الظاهرة وغير النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات
بالذات مع ان هذا الادراك حاصل للحيوانات العجم كادراك الشاة معنى في الذئب
ومن الكلام في ان القوة الواحدة لما جاز ان يكون آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز
ان يكون آلة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بان مدرك عداوة الشخص
مدرك له بالضرورة فضعيف لان الحكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور
والمعاني حاضرا عندها بواسطة كل منهما بالها الخاصة بها ولا يلزم كون محل الصور
والمعاني قوة واحدة لكن يشكل هذا بانه مثل هذا قد يكون من الحيوانات العجم التي لا
لا يعلم وجود النفس الناطقة لها ومن تلك القوى الحافظة هي للوهم كالخيال للحس
المشترك ووجه تغايرهما ان القبول غير الحفظ والحافظة للمعاني غير الحافظة للصور
والكلام فيه يعلم مما مر ومن تلك القوى المتخيلة المركبة للصور المحسوسة والمعاني
الجزئية المتعلقة بها بعضها مع بعض والمفصلة لها بعضها عن بعض تركيب الصورة
بالصورة كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص وتركيب
المعنى كما في قولك ما له هذه العداوة له هذه الصداقة وتركيب الصورة بالمعنى كما
في قولك صاحب هذه الصداقة له هذا اللون وتفصيل الصورة عن الصورة كما
في قولك ليس هذا اللون ليس هذا الطعم وقس على هذا وقد يقال تركيب الصورة
بالصورة بعضها اجناسا متعددة واشكالا لا تحصى عددا لها غير فلا حجر عليه الا بتقدم الوجدان

الوجدان قال الامام وهذه الاشياء التي يتوقف عليها انحصار المعقولات في هذا
العشر فالاشتغال بتحقيقها وما يقابلها في بيان الانحصار فان قبل القسمة لذاته
فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء
بعضها الى بعض وهو الوضع او للوضع او المجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا
فاما غير قار او قار ينتقل بانتقاله فالملك والا فالاين واما نسبة فالمضاف واما
كيف والنسبة اليه اما ان يحصل منه غيره فان يفعل او يحصل هو من غيره فان ينفعل
وان كان جوهرا فهو لا يحقق النسبة له والية الا للعارض فيؤول الى النسبة الى العرض
ويندرج فيما ذكرنا موجه ضبط يسهل الاستقراء ويقلل الانتشار الاول الكم يريد
ان يذكر ها المباحث المتعلقة بكل واحد من المعقولات التسع فبدء بالكم لانها
اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا في الباقي اما انها اعم وجودا من الكيفية فلان
العدد من الكمية عارض للامور المقارنة للكيفية اعني الماديات وعارض ايضا للمجردات
المفارقة عن الكيفيات فقد وجد الكمية مع الكيفية وبدونها فيكون اعم وجودا منها
وكون المجردات عالما لا يقتضي كونها موصوفة بالكيفية لجواز ان لا يكون علمها بحصول
صور الاشياء فيها وقد يقال ان العدد يعرض لجميع المعقولات حتى لنفسه
والكيفية لا يعرض لنفسها واما انها اصح وجودا من الباقي في اعراض نسبية لا يعقل
لها في ذوات موضوعاتها الا مضافة الى غيرها بخلاف الكمية فانها متقررة في
ذات موضوعها مع قطع النظر عما عداه متصل القار جسم وسطح وخط وغير القار الزمان
ومنفصل العدد قد عرفت ان الكم هو الذي يقبل لذاته القسمة اي يمكن ان يفرض
فيه اجزاء فان كان بحيث يلاقي كل جزء منه على حد واحد مشترك بينهما فهو المتصل
والا فالمنفصل والمراد بالحد المشترك ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كما
كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط فانها ان اعتبرت نهاية لاحدهما يمكن اعتبار

مباحث القوة الحافظة

اعتبارها نهاية للجزء الآخر وان اعتبرت بذاته يمكن اعتبارها بداية للآخر فليس لها
اختصاص باحد الجزئين ليس كذلك الاختصاص بالنسبة الى الجزء الآخر بل نسبتها اليهما
على السوية والخط الجزئي السطح والسطح الجزئي للجسم والآن بالنسبة الجزئي الزمان
والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة في النوع لما هي حدود له لان الحد المشترك
يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزده اصلا واذا فصل عنه لم ينتقص شيئا
ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين
تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط
بل هي عرض فيه وكذلك الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم لا يوجد
بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى المذكور فان العشرة اذا قسمتها الى
ستة واربعة كان السادس جزءا من الستة داخلا فيها وخارجا من الاربعة
فلم يكن امر مشترك بين العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة
بين قسمي الخط والكم المتصل اما ان يكون قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود
او غيرها قار الذات الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان القسمة في الجهات
الثلث اعني الطول والعرض والعمق فهو الجسم التعليمي وان قبلها في الجهتين
منها فهو السطح وان لم يقبلها الا في جهة فهو الخط والكم المنفصل هو العدد و
يشملها قبول المساواة وعدمها اي الكم خواص يشمل المتصل والمنفصل
منها قبول المساواة وقبول عدم المساواة يعني انه اذا نسب الى كم آخر فان يكون
مساويا له او زايدا او ناقصا وهذه الخاصة من الاعراض الذاتية الاولية للكم
وانما يعرض لغيرها بواسطتها فان العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير ولم يلا
حظ معها شيئا امكنه ان يحكم بينها بالمساواة واللامساواة واذا لاحظ شيئا
آخر ولم يلاحظ معه عددا او مقدارا لم يمكنه ذلك ومنها قبول القسمة لذاته حتى ان

ان غيره من الاجسام مع الاعراض انما يقبل القسمة بواسطته والمراد بالقسمة ههنا
الوهمية وهو ان نفرض فيه شيء غير شيء وقد يطلق على الفعلية وهو ان ينفصل و
ينقطع بالفعل اي يحدث له هويتان بعد ان كانت له هوية واحدة والقسمة بهذا
المعنى يستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث مقداران آخران
نعم المقدار يهيئ المادة لقبول القسمة بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد
في نفس المقدار ولا بقاء المقدار عند حصول الانقسام كالحركة تهيئ الجسم للسكون
الشيء ولا يبقى معه ومنها امكان وجود العاد فيه اي اشتماله على امر يفنيه بالاسقاط
عنه مرارا اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان الواحد موجود في جميع الاعداد وهو
يعدها وقد يعد بعض الاعداد بعضا ايضا واما بالقوة كما في الكم المتصل فانه
قابل للتجزية فيجب ان يكون قابلا للتعديد لان التضعيف في المقدار كالتضعيف في
في العدد والعدد مبدءه الواحد فاذن الكم المتصل قابل لان يفرض فيه واحد
عاد وما عدا المقدار والعدد لا يتصور فيه قبول فرض العاد الا بملاحظة احدهما
فقد تبين ان للكم مطلقا خواص ثلثا شاملة لجميع اقسامه من الاعداد والمقادير
تعرض له اولا وبالذات ولما عداه بتوسط ثانيا وبالعرض والجمهور عرفوا الكم بالخاصة
الثانية حيث قالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته وذكر الامام ان الخاصة الثالثة هي التي
تصلح لتعريف الكم بها لا الاولى لان المساواة لا يعرف الا بالاتفاق في الكمية فيكون
تعريف الكم بها دورا وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان الا
المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا ينال منه الا انما ينال مع المتكمم
تناولا واحدا ثم ان العقل يجتهد في تمييز احد المفهومين عن الآخر فلهذا يمكن تعريف
ذلك المعقول بهذا المحسوس معا وهذا المحسوس مستغن عن التعريف وامكان اخذ
في تعريفه لا يقتضي توقف معرفته عليه ولا الخاصة الثانية لاختصاصها بالمتصل

وقال صاحب المواقف كانه احد القسمة الانفكاكية واعترض عليه بعض الفضلاء
بان الامام قد صرح في كتبه بان القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للكم المتصل
ثم قال واقول انه قد بنى ذلك على ان قبول الشيء عبارة عن امكان حصوله من غير
حصوله بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكم المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد
بالقبول اعم من ذلك اعني امكان فرض شيء غير شيء فلا خفاء في شموله المتصل
والمنفصل ولذا قال الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون
المنفصل الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم اقول لا يخفى ان محصل كلام
هذا الفاضل ان ههنا انقساما هو حاصل بالفعل في الكم المنفصل وحاصل بالقوة
لا بالفعل في الكم المتصل وانت خبير بان شيئا من الانقسامين اعني الانفكاكية
والفرضية ليس بهذه المثابة اما الانفكاكية فلما مر غير مرة انها لا يمكن حصولها
للكم المتصل واما الفرضية فلتادي نسبتها الى الكميتين المتصل والمنفصل لانها
ان اريد بها كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء فهذا المعنى حاصل لهما
بالفعل وان اريد بها نفس الفرض لا كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض ولا شك
ان هذا المعنى حاصل لكليهما بالقوة لا بالفعل وهو ذاتي وعرضي اي الكم ينقسم الى
بالذات والكم بالعرض والكم بالذات هو الذي من المقولات اعني العدد
والمقادير الثلثة والزمان والكم بالعرض هو ما له ارتباط بالكم الذاتي مصحح لا
لاجزاء او صادق عليه وهو اما محل للكم بالذات كالجسم فانه محل للمقدار والعدد
او حال في الكم بالذات كالشكل او حال في محله كاللون الحال في الجسم واما متعلق
بالكم بالذات تعلقا ما وراء هذه التعلقات مصححا للاجزاء او صادق عليه كما يقال
هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها اما بالشدة او العدة او المدة
وقالوا ان الزمان مع انه كم متصل بالذات كم متصل بالعرض لانطباقه على

الحركة المنطبقة على المسافة التي هي كم متصل بالذات ويعرض الكم المنفصل
للكم المتصل الذاتي والكم المتصل العرضي لان العدد يعرض لجميع الاشياء وإلى
هذا المعنى اشار بقوله ويعرض ثاني القسمين منهما لاولهما اي يعرض الكم ا
الكم المنفصل الذي هو ثاني القسمين في تقسيمنا الكم الى المتصل والمنفصل
للكم المتصل الذي هو اول القسمين فيهما اي في الذات والعرض وقوله منهما
تتمة اولهما والضمير في قوله فيهما راجع الى الذاتي والعرضي والضمير في قوله
لاولهما راجع للقسمين اللذين هما المتصل والمنفصل فقد يعرض الكم المنفصل
بالذات للكم المنفصل بالذات كما في قولنا خمسة عشرات فيصير المنفصل
بالذات منفصلا بالعرض ولا استحالة في ذلك للتغاير بين العارض والمعروض
ولو بالتشخص وفي حصول التنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية
لما بين الخواص المطلقة للكم اراد ان يشير الى خواصه الاضافية وهو عدم قبوله ا
التضاد وانما كان خاصة اضافية للكم لان غيره ايضا كالجوهر لا يقبل التضاد
كما هو المشهور يعني في حصول منافي الضدية للكم دلالة على انتفاء الضدية اي على
ان الكم لا يكون ضد الكم وكذا في عدم شرط الضدية للكم دلالة على ذلك اما بيان
حصول منافي الضدية للكم المتصل فهو ان الكم بعض انواعه عارض لبعض فان
الخط عارض للسطح وهما عارضان للجسم وعروض الشيء للشيء مناف للضدية
بينهما والكم المنفصل بعض انواعه مقوم للبعض وحصول التقوم بين الامرين
مناف للضدية بينهما واما بيان عدم شرط الضدية فهو ان شرط التضاد بين
الامرين اتحادهما في الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا او مشهوريا وان
يكون بينهما غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا او مشهوريا وان يكون
بينهما غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا ويمتنع ان يكون لنوع من

من العدد موضوع واحد فان موضوع الثلثة بالضرورة غير موضوع الا
الاربعة وكذا النوعين من المقدار فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي
وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح ولا يكون بين نوعين من العدد ولا بين
المقادير غاية الخلاف لان كل نوعين من العدد فرضا متباعدين يوجد عدد
آخر ابعد من احدهما بالنسبة الى الآخر وكذا كل مقدارين هكذا ذكروا اقول فيه نظر
لم يثبت بعد ان احد الضدين لا يكون عارضا للآخر ولا مقوما له على ما سبق ولا
ان الضدين يجب ان يتوارد على موضوع واحد وايضا قد سبق ان الاعداد
انما يتقوم بوحداتها لا بالاعداد التي تحتها وايضا استدلاله بعروض انواع
الكم المتصل لبعض انما يدل على انتفاء الضدية بين العوارض والمعروضات
ولا يدل على انتفاء الضدية بين خطين او بين سطحين او بين جسمين فان كل واحد
من الخط والسطح والجسم يندرج تحته انواع لا يعرض بعضها لبعض وايضا قوله فان
الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح يرد عليه
مثل ما ورد في الاستدلال بالعروض وهو انه انما يدل على انتفاء التضاد بين
الخطين الخط والسطح وبين الخط والجسم وبين السطح والجسم لا على انتفائه بين انواع
واحد منها فلم لا يجوز ان يتضاد مثلا الجسمان التعليميان المتفاوتان في الصغر والكبر
الواردان على موضوع واحد تضادا مشهوريا كما في التخلخل والتكاثف الحقيقيين
وايضا يرد ان الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط اي يعرض الجسم بلا توسط سطح
بينهما كالمحور للكرة ولا مانع للخط والسطح من ان يتضادا ويوصف الكم بالزيادة
الكثرة ومقابلهما اي النقصان والقلة دون الشدة ومقابلها اي الضعف
يعني ان الكم مطلقا يوصف بالزيادة والنقصان اذ يقال هذا الخط ازيد من
ذلك او ازيد من ذلك الخط او انقص منه وكذا السطح والجسم التعليمي والزمان والعدد

والعدد والكم المنفصل خاصة يوصف بالكثرة والقلة فيقال هذا العدد اكثر واقل
من ذلك العدد واما وصف الزمان بالكثرة والقلة فباعتبار ما يعرض له من الكم
المنفصل بحسب الايام والساعات وغيرها ولا يوصف الكم بالشدة والضعف
فلا يقال هذا الخط اشد من ذلك الخط او اضعف منه كما يقال هذا السواد اشد
من ذلك السواد وذلك اضعف من هذا وانواع الكم المتصل القار اي الخط والسطح
والجسم قد يكون تعليمية وذلك بان يوخذ كل منها لا بشرط شيء وهو ان يتصور المقدار
من حيث هو من غير التفاوت الى شيء من المواد واحوالها فاذا تخيلنا التخيل اعني
المقدار الممتد في الجهات الثلث من غير ان يلتفت الى شيء من المواد واحوالها كان
ذلك المتخيل جسما تعليميا فان قيل انه لا يمكننا ان نتخيل الا متناهيا لان البرهان
الدال على تناهي الابعاد في الخارج يدل على تناهيها في الذهن لان كل امتداد المخصوص
المتخيل لا يرتسم الا في آلة جسمانية يجب تناهيها فيجب تناهي ما حصل فيها بل نقول الادلة
المذكورة في تناهي الابعاد جارية في الامتداد الشخصي المتخيل اذا كان غير متناه بلا فرق
لا يقال اذا امتنع تصور المقدار الذي لا يتناهى امتنع الحكم عليه بامتناع وجوده
لانا نقول المتنع تصور امتداد لا يتناهى على وجه كلي فالممتنع هو المتخيل لا المتعقل
كذا قيل اقول فيه نظر لان مساواة الصورة لذي الصورة في المقدار ليس بلازم
والا لم يمكن تخيل الاجسام العظيمة كالجبل والسماوات ومع ذلك لا يجوز ان يكون
الجسم المتخيل غير متناه وصورته الحاصلة في القوة متناهية واذا تخيلنا الجسم كذلك اي من غير
التفات الى الجسم واعراضه كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا وكذا الخط اذا تخيلنا
مع الغفلة عن السطح وعوارضه كان ذلك المتخيل خطا تعليميا وانما سميت الا
الانواع الماخوذة على هذا الوجه تعليمية لان العلوم التعليمية اعني الرياضية
تبحث عن هذه الانواع الماخوذة على هذا الوجه وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة

عن احوال الكميات المتصلة والمنفصلة اعني الهندسة والحساب تعليمية ورياضية
لانهم كانوا يبتدئون بهما في التعليم ورياضة النفوس بما سبب لهما بالثبات و
وبعدا عن الغلط فانها علوم متسقة منتظمة قلما يصل الفكر منها وان كانت
تختلف بنوع ما من الاعتبار اي هذه الانواع الثلثة تختلف بنوع ما من الاعتبار فا
فان الجسم التعليمي كما يمكن ان يوخذ لا بشرط شيء على ما عرفت يمكن ان يوخذ بشرط
لا شيء ايضا بخلاف السطح والخط فانهما يمكن ان يوخذا لا بشرط شيء ولا يمكن
ان يوخذ بشرط لا شيء فانه يمكن ان يتخيل بعد ممتد في الجهات مجردا عما عداه ولا يمكن
ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة ولا يمكن
ايضا ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط مجردا عن الامتداد العرضي والعمقي
قيل لا يمكن تخيل النقطة بل لا بد ان يتخيل لها امتداد ما وان كان قليلا جدا
في الطول بل في العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل جسما صغيرا لا نقطة وكذا
لا يمكن تخيل الخط لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط بل لا بد ان
يتخيل له امتداد عرضي بل عمقي ايضا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا خطا
وكذا لا يمكن تخيل السطح لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا
عن الامتداد العمقي بالمرة بل لا بد ان يتخيل له عمق وان كان قليلا جدا فيكون
المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا سطحا فهذه الامور اعني النقطة والخط و
والسطح يمكن تصورها على وجه كلي ولا يمكن تخيلها بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره
وتخيله ايضا يشهد بذلك كله الوجدان الصحيح اقول قد مر انفا انه يمكن تخيل
السطح مع الغفلة عن الجسم وعوارضه وكذا تخيل الخط مع الغفلة عن السطح وعوارضه
وهذا القائل ايضا مصرح بذلك ويخلو الجوهرية عما يقال في جواب ما هو يعطي
عرضيته والتبدل مع بقاء الحقيقة والافتقار الى التناهي الى برهان وثبوت الكرة

الكرة الحقيقية والافتقار الى عرض والتقوم به يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح و
والخط والزمان والعدد اراد ان يبين عرضية انواع الكم فاقام دليلا عاما في الجميع
اولا ودليلا خاصا في كل واحد منها يختص بنوع منها ثانيا اما الدليل العام فتقريره
ان معنى الجوهرية قد يخلو عما يقال في جواب ما هو عند السؤال عن هذه الانواع اعني
الخط والسطح والجسم والزمان والعدد فيكون هذه الانواع هذه الانواع اعراضا
لانها لو كانت جواهر لما يخلو معنى الجوهرية عما يقال في جواب ما هو عند السؤال
عنها واعترض عليه بان بطلان التالي ممنوع حتى يقوم عليه برهان واما ما ذكر في بيانها
هذه الصور مما يخلو معنى الجوهرية فجاز ان يكون من قبيل الخواص التي لا يقال
عليها في جواب ما هو واما الدليل الخاص بالجسم التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي قد
يتبدل مع بقاء حقيقة الجسم المخصوص فان الشمعة مثلا يتبدل مقاديرها على وفق
تبدل اشكالها فانها اذا دورت كان لها مقدار مخصوص ممتد في الجهات ا
الثلث على نحو واحد بحيث يمكن ان يفرض في داخلها نقطة يتساوى جميع الخطوط
الخارجة منها الى سطحها واذا كعبت كان لها مقدار على غير ذلك واذا طولت تغير
مقدارها بحسب مراتب التطويل مع ان الشمعة باقية بعينها في هذه الحالات كلها
مما لم يطرأ عليها الانفصال فذلك المتبدل ليس معدوما قطعا ولا متعلقا بظواهر
الشمعة كالشكل بل باعماقها جميع وليس جوهرا والا لكان جزءا منها ويتبدل شخصها
بتبدله ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فهو عرض سار فيها في جميع جهاتها وهو
الجسم التعليمي وقد ثبت وجوده وعرضيته واعترض عليه بان الجسم التعليمي القائم
بالشمعة واحد لا يتبدل فيها اصلا بل يتوارد عليه سطوح واشكال مختلفة واجيب
بان المتبدل ليس متعلقا بظواهر الشمعة فقط بل متعلق باعماقها ايضا فا
فالتبدل ليس مقتصرا على السطوح والاشكال والحاصل ان الابعاد الجسمية

الثلثة اعني الطول والعرض والعمق يختلف في تلك الصور زيادة ونقصانا ويختلف
بحسب اختلافها الجسم التعليمي اقول على ان ينافي بان الجسم التعليمي انما يكون
تعينها بتعين مساحتها والمساحة في جميع تلك الصور واحدة لا تختلف لكن المبتدى
اذا تشبث بالتخلخل والتكاثف لا يبقى لمنع المناقشة مجال واعترض ايضا بانه فرع
نفي الجزء الذي لا يتجزى فان من قال به وركب الجسم منه يقول ليس هناك تبدل
المقادير بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك يختلف اشكال
اشكال الجسم وقد يجعل هذا الدليل عاما شاملا للسطح والخط وايضا بان
يقال يتبدلان مع بقاء الجسم بعينه فان المكعب اذا جعل ذا عشرين قاعدة مثلثات
فلا شك ان السطوح الستة والخطوط الاثني عشر التي كانت في المكعب قد تبدلت
الى السطوح العشرين والخطوط الثلثين والجسم الطبيعي باق بحاله لم يتبدل بعد و
واما الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل بواسطة التناهي والتناهي
لا يكون من مقومات الجسم لان اثباته للجسم يفتقر الى برهان ولذلك امكن متوهما
ان يتصور جسما غير متناه وما يكون اثباته للشيء مفتقرا الى البرهان لا يكون
مقوما له فالسطح الحاصل للجسم بسبب التناهي مقوما للجسم لان ما ثبت للشيء بسبب
امر خارج عنه لا يكون مقوما له لا يقال ثبوت الشيء وتحققه انما هو بعلته وعلة
الجزء قد يكون خارجا عن الكل لانا نقول الكلام في ثبوت الجزء للكل لا في ثبوته في
نفسه ولا شك ان الجزء للكل ولو قطع النظر عن جميع ما عداه فلو كان ثابتا للكل
بسبب امر خارج لم يكن كذلك واعترض بان مقوم الشيء لا يكون ثابتا له بالبرهان
اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه واما اذا كان متصورا بوجه ما فيجوز ا
ان يثبت له مقوماته بالبرهان اولا يرى انهم استدلوا على جوهرية النفس الناطقة
مع زعمهم ان الجوهر جنس لها واعتذروا عن ذلك بانها متصورة بوجه ما لا بكنهها

ثابت

لا بكنهها وقد يقال ان التناهي لا يكون من مقومات الجسم لانه عبارة عن انقطاع
الجسم وانتفائه فهو امر عدمي فلا يكون جزءا للامر الموجود واما الدليل الخاص با
بالخط فتقريره ان الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا
ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط مقوما له بل يكون عرضا قائما به واعترض
عليه بانه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم مطلقا ولا للجسم الذي لم يوجد فيه
ولا يدل على انه ليس مقوما للجسم الذي وجد فيه وقد يستدل تارة على عرضية
السطح والخط والنقطة بانها صفات للجسم التعليمي الذي هو عرض فهو بالعرضية
اولى وتارة بان هذه الامور على تقدير وجودها يستحيل كونها جواهر لما تقدم
من ان استحالة الجزء وما هو في حكمه فيكون اعراضا واما الدليل المختص بالزمان
فتقريره ان الزمان في تقومه مفتقر الى الحركة لانه مقدار لها والمقدار مفتقر الى
المقدر والمفتقر في تقومه الى العرض عرض واما الدليل المختص بالعدد
فتقريره ان العدد متقوم بالوحدات التي هي اعراض والمتقوم بامور كلها ا
اعراض يكون عرضا قطعا واما اذا كان بعض الاجزاء فقط عرضا فلا يلزم
كونه عرضا فلا يلزم كونه عرضا كالسرير فقوله ويختلف الجوهرية الى قوله ويعطي
اشارة الى الدليل العام وقوله والتبدل الى قوله عرضية الجسم التعليمي والسطح و
والخط والزمان والعدد اشارة الى الدلايل الخاصة وفي كلامه لف ونشر مرتب
فان التبدل مع بقاء الحقيقة متعلق بالجسم التعليمي وافتقار التناهي الى البرهان
متعلق بالسطح وثبوت الكرة الحقيقية متعلق بالخط والافتقار الى العرض
متعلق بالزمان والتقوم به متعلق بالعدد وليست الاطراف اعداما وان
اتصفت بضايع نوع من الاضافة السطح طرف للجسم والخط طرف للسطح والنقطة
طرف للخط وقد اختلفوا في ان الاطراف اعدام ام لا واختار المصنف انها

ليست باعدام لكنها متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة وهذا القدر لا
يقتضي عدميتها لجواز اتصاف الوجودي بالعدمي اما انها ليست باعدام فلوجوه
منها ان الاطراف ينتهي بها ما له الاطراف اعني اطراف الجسم والجسم ذو وضع فما
ينتهي به الجسم اعني الاطراف يكون ذوات اوضاع اذ ينتهي ذو وضع بما لا وضع
له واذا كانت الاطراف ذوات اوضاع لا يكون اعداما لامتناع الاشارة الى
العدم واعترض بان الاعدام قد يشار اليها تبعا لمحالها كما يشار الى هذا العمى
بواسطة الاشارة الى الاعمى فلم لا يكون الاطراف كذلك ومنها ان الجسم اذا
انتهى في احدى جهاته فقط فلا شك انه لو وجد هناك شيء يمتد في جهتين و
هو السطح واذا انتهى السطح في احدى جهتيه فقط يوجد هناك شيء يمتد في
جهة واحدة وهو الخط واذا انتهى في امتداده يوجد هناك شيء لا يمتد في جهة
فلا ينقسم اصلا وهو النقطة ومنها ان الجسمين اللذين في شيء منهما اعني يكون
كل منهما متصلا في حد ذاته اذا تلاقيا بظاهرهما طولا وعرضا فالملاقي به كل واحد
منهما للآخر لا يكون معدوما لاستحالة تلاقي الموجودين بمعدوم بل موجودا
منقسما في الطول والعرض وهو ظاهر دون العمق والا يلزم اما تداخل
العميقين واما كون التلاقي في بعض ما فرض انه ملاقيا عليه وقس على ذلك
اثبات الخط بتلاقي السطحين واثبات النقطة بتلاقي الخطين واما انها
متصفة بالاعدام مع نوع من الاضافة فلان السطح مثلا يوصف بان الجسم ينتهي
به وينقطع عنده والانتهاء والانقطاع امر عدمي يعرض للسطح بالاضافة الى الجسم وكذا
الحال في الخط والنقطة واستدل على ان الاطراف ليست بموجودة بان الاطراف
نهايات والنهاية عدمية وبان السطحين اذا التقيا عند تلاقي الجسمين فلا
يخلو اما ان يكون احدهما ملاقيا للآخر بالاسر وح يلزم التداخل او لا بالا

بالاسر وح يلزم انقسام السطح عمقا وكذا الخطان اذا تلاقيا عند تلاقي السطحين
يلزم التداخل على تقدير الملاقاة بالاسر والانقسام عرضا على تقدير الملاقاة
لا بالاسر وكذا النقطتان اذا تلاقيا عند تلاقي الخطين يلزم التداخل او الا
الانقسام واجيب عن الاول بان الاطراف ليست نهايات بل امور موصوفة بالنهايات
كما ذكرنا وعن الثاني بانه لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العمق لان امتناع
التداخل انما هو من جهة الاتصاف بالعظم والصغر والسطح لا حصة له من العظم و
الصغر من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة العرض والطول لان السطح يتصف
بالعظم والصغر من جهة الطول والعرض ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض
والعمق اذ لا حصة للخط من العظم والصغر بحسبهما ويمتنع تداخل الخطين من جهة
الطول لان الخط يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول ولا امتناع في تداخل
النقطتين مطلقا اذ لا حصة للنقطة من العظم والصغر من جهة والحاصل
ان امتناع التداخل انما هو بحسب الاتصاف بالعظم والصغر فحيث لا اتصاف بهما
لا امتناع في التداخل والجنس معروض التناهي وعدمه يعني ان التناهي واللاتناهي
بمعنى عدم الملكة من العوارض الذاتية للكم الذي هو جنس الكم المتصل والمنفصل
فان التناهي يوصف به الكم ولا يوصف به غيره الا بسبب مقارنته للكم وانما ذكره
هنا ولم يذكره عند ذكر خواص الكم لعلاقة بينه وبين الاطراف وهي ايضا انما يعرض
للكم المتصل بسببه وهما اعتباريان لا يوصف بهما الامور التي لا تحقق لها في الا
الاعيان الثاني من الاعراض النسبية الكيف ويرسم بقيود عدمية يحصل جملتها بالا
بالاجتماع لا بطريق التعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة اذ لا
يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لما تقدم من ان ما لا جنس له لا فصل له
ولم نظفر في الكيف بخاصة شاملة سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم

والاعراض النسبية الا ان التعريف بما كان تعريفا للشيء بما يساويه في المعرفة و
والجهالة لان الاجناس العالية ليست بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر
كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصته التي هي اجلى وقالوا هو عرض لا يقتضي
لذاته قسمة ولا نسبة فخرج الكم والجوهر والاعراض النسبية ومن جملة النقطة والوحدة
من الاعراض دون الكيف فزاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا عنهما ولا حاجة
الى زيادة قيد الاولية كما تلو بعضهم حيث قال اقتضاء اوليا بل بواسطة لادخال
العلم بالبسيط حيث يقتضي اللاقسمة لكن ليس هذا اقتضاء اوليا بل بواسطة المتعلق
لان قولهم لذاته يغني عنه مما ذكروه رسم للكيف بقيود عدمية كل منها غير مختص
به ويكون جملتها بالاجتماع مختصة به واقسامه اربعة اي اقسام الاربعة الكيفيات
المحسوسة والكيفية الاستعدادية والكيفيات المختصة بالكم والتعويل في الحصر على
الاستقراء ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين النفي فذكروا وجوها منها ان الكيف
اما ان يختص بالكم اولا والاول الكيفية المختصة بالكميات والثانية اما مخصوص
باحدى الحواس الظاهرة اولا والاول الكيفية المحسوسة والثاني اما استعداد
نحو الكمال وهو الكيفية الاستعدادية او كمال وهو الكيفية النفسانية فيقال ان
الكمال الخارج عن القسمة ولم يثبت ذلك الكمال لغير ذوات الانفس فانه لا يختص
بالكم ولا يكون مخصوصا باحدى الحواس الظاهرة ولا يكون حقيقة استعدادا
جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غاية انا لم نجد
فالمراد هو الاستعداد فليعرف اولا ومنها ان الكيف اما ان يتعلق بوجود
النفس وكذا بان يكون للنفوس او للاجسام من حيث انها ذوات الانفس اولا
يتعلق بوجود النفس الاول الكيفية النفسانية والثاني اما ان يتعلق بالكمية
اولا والاول هو الكيفية المختصة بالكم والثاني اما استعداد او فعل الاول

الاول الكيفية الاستعدادية والثاني الكيفية المحسوسة ولك ان الاخير اعني ا
الفعل هو الكيفية المحسوسة لم لا يجوز ان يكون كيفية هويتها الفعل دون الا
الاستعداد ولا يكون محسوسة فالمحسوسات بدء بالكيفيات المحسوسة لانها ا
اظهر الاقسام الاربعة اما انفعاليات او انفعالات الكيفيات المحسوسة ان كانت
راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس
عنها ولكونها بخصوصها او بعمومها تابعة للمزاج من انفعال العناصر فالخصوص
كما في البسايط مثل حرارة النار فان النار لبساطتها لا يتصور منها المزاج
وحرارتها ليست تابعة للمزاج لكن الحرارة من حيث هي قد توجد تابعة للمزاج كما في
الفلفل وهذا معنى قولهم بشخصها او لنوعها والا فالحرارة ليست نوعا لحرارة
النار وغيرها لا حقيقيا ولا اضافيا وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة
الوجل سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شبيهة بان ينفعل فسميت
بها تمييزا لها عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة وقد يقال هذا ا
القسم يشارك القسم الاول في سبب التسمية بالانفعاليات لكن حاولوا التوفيق
بين القسمين فنقص من الاسم شيء واطلق الباقي عليه تنبيها على قصور حسب
وهو عدم ثباته وسرعة زواله وهي مغايرة للاشكال زعم جمع من الاوايل ان
من الكيفيات قالوا ان الاجسام ينتهي تحليلها الى اجزاء صلبة قابلة للانقسام
الوهمي دون الانفكاك وزعموا ان تلك الاجزاء مختلفة الاشكال فالاجزاء التي
يحيط بها اربع مثلثات يكون محددة الاطراف سريعة الاتصال بالعضو
فيحس منها والاجزاء التي يحيط بها ست مربعات يكون غليظ الاطراف غير
نافذ في العضو فيحس منها بالبرودة وكذا الحال في الطعوم فان الجزء
الذي يقطع العضو الى اجزاء صغار ويكون شديد التوغل فيه هو الحريف

ولجزء الذي يتلوه في هذه السطح هو الحلو وكذلك القول في الالوان فان الجزء
الذي يحصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي ينفصل منه شعاع جامع
للبصر هو الاسود ويحصل من اختلاط هذين النوعين من الشعاع الالوان
المتوسطة بين السواد والبياض وقالت جماعة من المتكلمين ليس في النار حرارة
ولكن الله تعالى اجرى عادته بخلق الحرارة في العضو عقيب مماسة النار وكذا الكلام
في الطعوم والروائح والالوان قال الامام ان ثبوت هذه الكيفيات من اجلى
العلوم الضرورية وكذا الكلام والاستدلال على الضروريات عبث لكن
المشائين ابطلوا قول الحكماء بوجهين احدهما ان الاشكال ملموسة اي
مدركة باللمس في الجملة والالوان والطعوم والروائح غير مدركة باللمس
اصلا فالاشكال مغايرة لها وانما فسرنا الملموسة بما ذكرنا ليندفع ما قيل
من ان لا نم كون الاشكال ملموسة بل الملموس هو السطوح وانما الهيئة الحاصلة
من احاطتها مبصرة لا ملموسة فان قيل نحن لا ندعي ان الاشكال نفس هذه
الكيفيات بل نقول ان اختلاف الاشكال يوجب هيئات حاصلة في
الحواس ولذا المشر ولين في الخايع كيفية محسوسة مغايرة لنفس الشكل وما ذكرتم
من القياس لا يدل على ثبوتها اجيب بان تلك الهيئة الحاصلة في الحواس
ليست نفس الاشكال لان الاشكال ملموسة والهيئات الحاصلة في الباصرة
والذائقة والشامة ليست ملموسة واذا جاز وجود كيفيات مغايرة للا
للاشكال في الحواس جاز وجودها في الاجسام الخارجية ورد هذا الجواب
بمنع هذه الملازمة وعلى تقدير تسليمها يلزم جواز ثبوت كيفيات في الاجسام
الخارجية لا ثبوتها فيها والوجه الثاني لابطال قول القدماء هو ان
هذه الكيفيات اعني الالوان والطعوم والروائح والحرارة واخواتها متضادة

متضادة واعترض عليه بانه ان اراد بالتضاد التضاد المشهوري فلا نم
ان الاشكال غير متضادة بهذا المعنى وان اراد به التضاد الحقيقي فهو في
الكيفيات انما يكون بين الاطراف فيلزم مما ذكر ان لا يكون الاشكال
كيفيات هي الاطراف لجواز ان يكون كيفيات هي الاواسط والجواب عنه
بان جنس الاشكال ليس فيه تضاد حقيقي واجناس تلك الكيفيات فيها
تضاد حقيقي فيتغايران قطعا اقول ليس بشيء لان ذلك انما يدل على تغاير
جنسي الشكل والكيفية وهو غير معتبر ههنا اذ لا يدفع جواز اتحاد الكيفيات
المتوسطة بين الاطراف مع الاشكال كما ادعاه المعترض وهو معنى قوله
لا تصادقهما بالحمل اي يحمل شيء على الاشكال ولا يحمل على هذه الكيفيات وبا
وبالعكس اعني يحمل شيء على هذه الكيفيات ولا يحمل على الاشكال واما حمل
الشيء على الاشكال دون هذه الكيفيات فهو ان الاشكال ملموسة وهذه
الكيفيات ليست ملموسة كما ذكرنا في الوجه الاول واما حمل الشيء على هذه
الكيفيات دون الاشكال فهو ان هذه الكيفيات متضادة والاشكال
ليست متضادة كما ذكرنا في الوجه الاول وايضا هذه الكيفيات المحسوسة
مغايرة للمزاج لعمومها اشارة الى رد من زعم ان هذه الكيفيات نفس المزاج
وذلك لانها اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة قد تحصل بدون المزاج كما في
البسائط والمزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فيكون اعم من المزاج
فيكون مغايرة له لان العام مغاير للخاص واما ان المزاج لا يحصل بدون
الكيفية المحسوسة فلانه لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل الحار
والبارد مثلا لشيء يستحر بالقياس الى البرودة ويتبرد بالقياس الى
حرارة لكنها بالحقيقة من جنس الحرارة والبرودة فيكون كيفية ملموسة

منها اوايل الملموسات اي اوايل المحسوسات الوجهين احدهما ان القوة اللامسة تعم جميع
الحيوانات فلا يخلو حيوان عن هذه القوة وقد يخلو عن ساير الحواس الظاهرة
كالخراطين الفاقد للمشاعر الاربعة وكالخلد الفاقد لحاسة البصر والحكمة في ذلك
ان بقاء الحيوان باعتدال المزاج فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه
وذلك بادراكها جعلت هذه القوة منتشرة في اعضايه فالحكمة تقتضي ان لا يخلو
حيوان عن هذه القوة واما ساير المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فجاز
الخلو عنها الثاني ان الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة
والمذوقة والمشمومة ولا تخلو عن الكيفيات الملموسة والحكمة في ذلك ان الابصار
على توسط جسم خاليا عن الكيفية المبصرة والا لاشتغلت الحاسة بكيفيته فلا يدرك
كيفية الجسم الاخر على ما ينبغي وكذلك الذوق يتوقف على تكيف الرطوبة اللعابية
بطعم ذي الطعم او اختلاطها بشيء من اجزايه وايصالها اياه بالنفوذ الى القوة
الذايقة فلا بد من خلو تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقة والا لم يحصل الاحساس
التام بذلك بل يختلط بطعم مركب وكذا الشم يتوقف على جسم يتكيف بذي الرايحة
او يختلط باجزاء منه فلا بد من خلو ذلك الجسم في نفسه عن الرايحة لما ذكرناه و
وكذلك السمع يتوقف على توسط جسم يحمل الصوت اليه فلا بد ان يكون في نفسه
خاليا عن الصوت والا لم يحمله على ما ينبغي ولم يحصل الاحساس التام واما اللمس
فلا حاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة كما ان الملموسات اوايل المحسوسات الماء فقد كذلك هذه الكيفيات
الاربع اوايل الملموسات لانها مدركة اولا وبالذات وما عداها اعني اللطافة
والكثافة والهشاشة واللزوجة والملاسة والخشونة والجفاف والخفة والثقل بتوسطها و
وهذا معنى قوله والبواقي منسوبة اليها وما قيل من ان الخشونة والملاسة ملموستان

ملموستان بلا توسط فقد يجاب عنه بانهما من الوضع عند بعضهم فالحرارة جامعة
للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات ان الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات اعنيتا
عن التعريف فما ذكروه من خواصهما لم يقصد وابهما تعريفهما بل قصد وابيان
احكامهما قالوا من شان الحرارة افادة الميل المصعد وبواسطته التحريك ثم ان المركبات
لما كانت مركبة من اجسام مختلفة اللطافة والكثافة وكلما كان الطف كان
اقبل للخفة من الحرارة فان الهواء اسرع قبولا لذلك من الماء الذي هو اسرع فيه
من الارض لا جرم اذا عملت الحرارة في المركب بادر الى الصعود الالطف من اجزايه
ثم الالطف دون الكثيف فانه لا ينفعل الا ببطو ورتما يفيده الحرارة حقه تقوى
على تفصيل فيلزم من ذلك تفرق الاجسام المختلفة الطبايع التي منها تركب المركب
ثم يحصل عند تفرق تلك المختلفات بهذا السبب اجتماع المتشاكلات لان تلك
الاجزاء بعد تفرقها يجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها يقتضي الى
امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما
اشتهر في الالسنة فالحرارة للاجتماع الصادر عن طبايعها بعد زوال المانع
الذي هو الالتيام فنسب الاجتماع اليها كما ينسب الى فعال المعدات فلهذا
السبب يقال ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات وهذا
الجمع والتفريق انما يعرضان في المركب بسايط شديد الالتحام اما الذي يكون
التحامها شديدا فلا يخلو اما ان يكون اللطيف والكثيف فيه قريبين من
الاعتدال او لا وعلى الاول اذا قوي عمل الحرارة فيه حدث حركة دورية كما في
الذهب لان النار انما لا يفرقه لان التلازم بين بسايطه فكلما مال اللطيف
الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار فحدثت حركة دورية وعلى الثاني ان كان
الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية واستصحب الكثيف كالنوشادر وان كان

وان كان الغالب هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا احدث تسييلا كما في الرصاص
او تليين كما في الحديد وان لم يكن غالبا جدا كما في الطلق حدث تجرح سخونة وا
واحتيج في تليينه الى الاستعانة بما عالج به اولها اصحاب الاكسير من الاستعانة
بما يذيب اشتعالا كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى
عن الحلول وعدم حصول التصعيد وتوقي المختلفات وجمع المتشاكلات بناء
على المانع لاينافي كون هذه الافعال خاصيتها لان هذه انما يكون عند تحقق
الشرائط وارتفاع الموانع وايضا افعال الطبايع الواحدة يختلف بحسب اختلاف
القوابل وما ذكروا من ان الحرارة تجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات انما هو
اذا اثرت في المركب اما اذا اثرت في المركب اما اذا اثرت في البسيط فقد يحصل
تنويع المتشاكلات فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه
وبما يعين الحرارة من الخفة الى الفوق ويختلط ويلتزق بذلك الهواء اجزاء مائية
صغار فيصعد معه ويكون مجموع ذلك فالحرارة يكون مفرقة للمتشاكلات اعني الاجزاء
المائية والبرودة بالعكس اي هي جامعة للمختلفات فانها اذا اثرت في المركب المختلف
الاجزاء اوجب تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ومنعت من تفارقها فالحرارة
توجب تسييل الرطوبات المجمدة بالبرودة وتحليلها وتصعيدها والبرودة توجب
انجمادها وتكاثفها وانضمامها وهما متضادان اشارة الى الحق بمنع ان
البرودة تقابل الحرارة تقابل العدم والملكة فان البرودة ليست عدم الحرارة
لانها محسوسة بالذات ولا شيء من العدم كذلك بل التقابل بينهما تقابل التضاد ويطلق
الحرارة على معان اخر مخالفة للكيفية في الحقيقة الحرارة تطلق على اربعة معان احدها
الحرارة المحسوسة في جرم النار وثانيها الحرارة المستفادة من الكواكب كالحرارة
الحاصلة من تاثير مسامتة الشمس الراس او قرب مسامتتها وثالثها الحرارة التي توجبها

الحركة ورابعها الحرارة الموجودة في بدن الحيوان التي هي آلة للطبيعة في ا
فعالها كالجذب والدفع والهضم وغير ذلك ينسب اليها الدخان البدن وافلاطن
يسميها النار الالهية وهم المسمات بالحرارة الغريزية وقد اختلف فيها الاراء فذهب
جالينوس الى انها الحرارة النارية العنصرية المستفادة من المزاج وذلك لان الجزء
الناري اذا خالط سائر اجزاء العناصر وحصل منها مركب وكان ذلك الجزء الناري
بعد ذلك المركب طبخا واعتدالا وقواما ولم يبلغ في الكثرة الى حيث يحرقه ويبطل قوامه
ولا في القلة الى حيث يعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال حتى يبقى المركب
متحصلا بسبب ذلك الجزء الناري الذي شانه ونفسما ذكرناه هو الحرارة الغريزية
وانها كما يرفع البارد الوارد على المركب بالمضادة كذلك يرفع ايضا الحار الغريب
الوارد على المركب لاجل الحار الغريب اذا حاول تفريق المركب فالحرارة الغريزية
يرفع اثره بما يفيد اثره المركب من الاتصال الحاصل بالطبخ والنضج فعلى هذا
التفاوت بين الحرارة الغريبة والحرارة الغريزية ليس بالماهية بل التفاوت بينهما
كون الغريزية جزءا من المركب وكون الغريبة ليست كذلك حتى لو توهمنا ان الحرارة
الغريبة صارت جزءا من المركب والحرارة الغريزية خارجة عنه كانت الغريبة عند
ذلك تفعل فعل الغريزية تفعل فعل الغريبة وذهب ارسطوطاليس الى ان هذه الحرارة مغايرة
بالنوع وللحقيقة لما في اقسام الحرارة وان هذه الحرارة انما يستفيدها المركب
بالفيض عليه كما يفيض النفس والقوى عليه على ما حكى الشيخ عنه في حيوان الشفاء
من انه قال الحرارة التي بها يقبل البدن علاقة النفس ليست من جنس الحار الذي
الاسطقسي الذي هو النار بل من جنس الحار الذي يفيض عن الاجرام السماوية
فان المزاج المعتدل يوجب مناسبا لجوهر السماء لانه يمنع عنه يعني اذا امتزجت
العناصر وانكسرت صورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب

البسائط السماوية وفاض عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها
قوام الحياة وقبول علاقة النفس وفرق بين الحار السماوي وبين الحار الاسطقسي
فتكون الحرارة يتبعها الحياة التي لا يتبع الحرارة النارية واستدل لارسطو بان آثار
الحرارة النارية مباينة بالذات لآثار الحرارة السماوية بوجوه ثلثة الاول ان حرارة
الشمس تسود وجه القصار وتبيض الثياب وحرارة النار ليست كذلك الثاني
ان حرارة النار عندما يقوى على الفواكه تحرقها واما تلك فاذا استولت على الفواكه
انضجتها ولذلك صار يسرع ادراكها في البلاد الحارة على ادراكها في البلاد الباردة
الثالث ان الاعشى يبصر في ضوء الشمس ولا يبصر في ضوء النار والحاصل ان لوازم
هذه غير لوازم تلك واختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومات فالحرارة السماوية
غير الحرارة النارية والغريزية من جنس الاولى دون الثانية لان الحرارة الاسطقسية
متى افرطت وقويت اوهنت القوى وافسدت افعال البدن واما تلك فمهما اشتدت
كما في الشبان ازدادت الافعال الطبيعية جودة وايضا الغريزية تفارق البدن
مع مفارقة النفس الناطقة والحرارة الاسطقسية تبقى بعد المفارقة بدليل
ان الميت تعدم ما كان يلمس ويتدرك من الحرارة في بشرته ويثقل بدنه وينتفخ انتفاخا
عظيما ولو كان وسط الجمد والثلج ليلا ويقال ان الحرارة التي عفنته واستفادها
من خارج وتحقيق ذلك العفونة هي حركة الاجزاء النارية لم يستحكم امتزاجها بما
امتزجت به من الامزجة الرطبة لتحلل ما معها من الهوائية بحركتها الى الطبيعة فهي بذلك
وتستولي فيحمى بها الرطوبة وتغلي غليانا تنفصل به لطبعها عن كيفيتها فيتحلل
الممتزج اما البسائط الاولى او ما يبقى مزاج او بقي منه شيء لا يستولي عليها العفونة
اما لنقصان الرطوبة او لجودة الامتزاج فلا يتحرك اجزاؤه للانفصال فثبت
ان الحرارة الاسطقسية موجودة بعد الموت والحرارة الغريزية التي كانت تمنعها

تمنعها من العفونة عن ان تستولي رطوبات البدن فعفنها مفقودة وليست هذه
الحرارة موجودة في الحيوان فقط بل موجودة في النبات ايضا لان بها لا يعفن في
نموها كما تعفن اذا قطعت منها بل الطبخ في النبات من فعل حرارة مثلها الا انها لا تظهر
في ملمسه ظهورها في الحيوان واعلم ان اطلاق لفظ الحرارة على تلك المعاني الاربعة ليس
بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم بل هو لمفهوم واحد هو الكيفية الملموسة المخصوصة
والظاهر انها جنس تحته انواع اربعة والمفهوم من عبارة المصنف ان لفظ الحرارة يطلق
على الكيفية المحسوسة وعلى معان اخر غيرها ولا اعرف له وجها غير ان يقال ان الحرارة
يطلق على الكيفية الملموسة وعلى الحرارة الغريزية التي لا تدرك باللمس وعلى الحار الغريزي
ايضا وهما ليسا من الكيفيات الملموسة لان الثاني جوهر والاول ليس مما يدرك
بحس اللمس وما يقال من ان معناه ان الحرارة يطلق على معان اخر غير الكيفية المحسوسة
من النار في الحقيقة مثل الكيفية المسماة بالحرارة الغريزية والكيفية الفائضة من الكواكب
والحادثة من الحركة في غاية التمحل اذ لا قرينة مخصصة للكيفية بالمحسوسة من النار والرطوبة
تقتضي سهولة الشكل لا شك ان الماء رطب وله وصفان احدهما سهولة التشكل
والثاني سهولة الالتصاق والانفصال فبعضهم عرفوا الرطوبة باعتبار الوصف
الاول وقالوا كيفية تقتضي سهولة التشكل الحاوي الغريب واورد عليه بانه يقتضي ان
يكون النار رطبا لكونها الطف ولم يقل به احد واجيب بان سهولة الشكل في النار
التي بسبب مخالطة الهواء والنار الصرفة ليست كذلك واللطافة يطلق على معان اربعة
رقة القوام وقبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا وسرعة التأثر عن الملاقي والشفافية
وكون النار الطف العناصر بالمعنى الرابع مسلم لكن لا يقتضي قبولها للتشكل فان السماء
شفافة وليست قابلة للتشكل واورد ايضا انه يقتضي ان يكون الهواء رطبا بل
ارطب من الماء وانه باطل لاتفاق الكل على ان الرطب اذا امتزج باليابس افاده

افاده استمساكا عن التشبث والهواء بالامتزاج لا يفيد التراب استمساكا و
واجيب بان الحكماء متفقون على رطوبة الهواء وما ذكره الامام انما هو من
العوام لكن بقي لزوم كون الهواء ارطب من الماء اقول انما يلزم ان لو كان الرطوبة
مفسرة بالسهولة المذكورة فانها في الهواء ازيد مما في الماء لكنها كما يرى ليست
مفسرة بها بل بالكيفية المقتضية لها وكون الكيفية المقتضية للسهولة ازيد مما في
الماء ثم فان قيل زيادة الاثر دليل على زيادة المؤثر فلو ان الكيفية المقتضية
لو لم يكن في الهواء مما في الماء لم يكن السهولة في الهواء قلنا زيادة الاثر كما يكون
بحسب المقتضي يكون بحسب القابل ايضا وجرم الهواء لكونه ارق فلما ان جرم ا
اقبل للسهولة المذكورة والاخرون عرفوها باعتبار الوصف الثاني فقالوا كيفية
تقتضي سهولة التصاق الجسم بغيره وسهولة انفصاله عنه واورد عليه بانه يلزم ان
يكون ما هو اشد التصاقا ارطب فيكون العسل ارطب من الماء وهو باطل قطعا
واجيب بان العسل ادوم التصاقا واشد من الماء الا ان اسهل التصاقا منه ونحن
لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو اشد واقوى في الالتصاق
ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق
فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل اسهل التصاقا
من الماء بل الامر بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة الانفصال وليس العسل
انفصالا من الماء قال الامام الرطوبة بذلك المعنى ان سلم انها وجودية فلا شبهة
انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كان الرطوبة محسوسة
لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا
وكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء
والارض خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية المقتضية بسهولة الالتصاق فالاظهر

فالاظهر انها وجودية محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد مال ابن سينا في فصل
الاسطقسات من الشفاء الى انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه انها محسوسة ولعله
اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق واعلم ان
الرطوبة بالتفسير الثاني يقال لها البلة ويقابلها الجفاف وهو عدم البلة عما
من شانه ان يكون مبتلا وهو مخصوص بالماء لا يوجد في الهواء وما اشتهر من
ان الخلط الرطب باليابس يفيده استمساكا انما هو في الرطب بهذا المعنى وقد يطلق
البلة والرطوبة ايضا بالاشتراك على جسم رطب بالمعنى هاد على ظاهر جسم ويسمى هذا
الجسم الاخر مبتلا فان نفذ في اعماقه وافاده لينا لا يسمى مبتلا بل منتقعا واليبوسة
بالعكس ومنها ايضا كيفية تقتضي صعوبة الشكل بشكل الحاوي الغريب وهما مغايرتان للين
والصلابة فان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير
سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز بسبب
الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة والصلابة ما يقابله فيكونان من الكيفيات
الاستعدادية قال الامام مرة فان قيل انهما من الكيفيات الملموسة وليسا كذلك
الاول الخشونة والملاسة فان الخشونة عبارة عن اختلاف الاجزاء في ظاهر الجسم بان
يكون بعضها نابيا وبعضها غائرا والملاسة عبارة عن استوائها فهما من باب
الوضع والثاني اللين والصلابة وليسا من الملموسة ايضا لان اللين هو الذي سم
ودكا انما يتم بامور ثلاثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني شكل التقعير المقارن
لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعدا لقبول ذينك الامرين والاولان ليسا من
اللين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك واما الثالث فهو من باب القوة
واللاقوة والصلب فيه امور اربعة الاول عدم الانغمار وهو عدمي الثاني الشكل
الباقي وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة وليست

بصلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة فيه وكذا في
الرياح القوية مقاومة بلا صلابة الرابع الاستعداد نحو الانفعال وتكلم من
باب القوة واللاقوة والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على
مركز العالم ان كان مطلقا والخفة بالعكس وقد يقالان بالاضافة باعتبارين من
الكيفيات الملموسة الثقل والخفة وكل منهما مطلق واضافي والثقل المطلق كيفية
تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم والمراد من مركز الثقل
نقطة يتعادل ما على جوانبها في الوزن والخفة المطلقة بالعكس اي كيفية حركة
الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر الفلك ويطفو فوق والثقل الاضافي يقال
في اعتبارين احدهما كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين
المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وهذا مثل الماء فانه يطفو على الارض
ويرسب في الهواء الثاني كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك بحيث اذا قيس الى الارض كانا
الارض سابقة الى المركز وكذا الخفة الاضافية يقال باعتبار احدهما كيفية يقتضي
بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ
المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء الثاني كيفية تقتضي
حركة بحيث اذا قيس كانت النار سابقة الى المحيط قيل ما ذكر في الثقل الاضافي باعتبار
الاول تقتضي ان يكون مسافة مكاني النار والهواء اعظم مسافة مكاني الماء والارض
وذلك تمام يبرهن عليه بل ما ذكر في الخفة الاضافية باعتبار الاول تقتضي ان
يكون الامر بعكس ذلك اي يكون مسافة مكاني الماء والارض اعظم من مسافة مكاني
النار والهواء وانه بيّن في قض وبيّن ذلك بانه ان فرض جزء من الماء مماسا الفلك
القمر ثم خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل بمحدب كرة الماء فيكون قد قطع مسافة مكاني
النار وان فرض محدب كرة الماء مماسا لمقعر فلك القمر ثم خليت وطباعها تحركت

تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني الماء والارض
صح ما ذكر من ان الثقيل المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط
والا فلا وان فرض جزء من الهواء في مركز العالم ثم خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل بمقعر
كرة الهواء فيكون قد قطع مسافة مكاني الارض والماء وان فرض كرة الهواء
بحيث يكون مركزها مركز العالم تحت كرتي الماء والارض ثم خليت وطبعها تحركت
الى ان يماس مقعرها محدب كرة الماء فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت تلك
المسافة اكثر من مسافة مكاني النار والهواء صح ما ذكروه من ان الخفيف المضاف يتحرك
في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا يصح في الجواب انا نفرض كرة الماء
بحيث يماس محدبها مقعر الفلك فانها يتحرك بطبعها الى ان يماس مقعرها محدب
الارض فقد تحركت في مسافة امكنة النار والهواء والماء واذا فرضناها بحيث
يكون مركز العالم على محدبها فانها يتحرك بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهواء
فقد تحركت في مسافة مكاني الارض والماء وظاهر ان المسافة الاولى اكثر من الثانية
واذا فرض كرة الهواء بحيث يكون مقعرها مماسا المقعر الفلك وبحيث يكون مركز
العالم على محدبها كان حالها على عكس كرة الماء فيكون الماء ثقيلا بالقياس الى الهواء
والهواء خفيفا بالقياس اليه وانما اعتبرنا ثقل الماء بالنسبة الى الهواء فقط وخفة
الهواء بالنسبة الى الماء فقط لانهما يشاركان في اشتمال كل واحد منهما على حصة من
الثقل وحصة من الخفة الا ان حصة الثقل في الماء غالبة على حصة الخفة والحال في الهواء
على عكس الماء فصار احدهما بالقياس الى الاخر ثقيلا والاخر بالقياس الى الاول
خفيفا اقول مدار هذا الجواب على ان حيز كل من عناصر اعظم من حيز عنصر يكون حيز
عنصره اعظم من حيز عنصر واصلا لان حيز الماء مشترك بين طرف النسبة في الصورة
الاولى اعني الصورة المفروضة للثقل المضاف كما ان حيز الهواء مشترك بينهما في

في الصورة الثانية اعني الصورة المفروضة للخفة المضافة وذلك مما يبرهن عليه بل
قد يسبق الى الوهم ان اثخان العناصر الاربعة متساوية واعني بالثخن ما بين سطحي المحدب
والمقعر في المجوف وما بين المحيط والمركز في المصمت ولو سلمنا ذلك منع ايجابه في الجواب
الى هذا التطويل لكان يكفي ان يقول يفرض مقعر كرة الماء بحيث يماس مقعر الفلك
ثم يفرض انها خليت وطبعها فانها ح يتحرك الى ان يماس مقعرها محدب كرة الارض
فيتحرك بقدر ثخن النار والهواء والماء ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط
مقدار نصف قطر الارض فقد يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط وان
يفرض كرة الهواء بحيث يكون مركز العالم على محدبها ثم يفرضها قد خليت وطبعها
فانها يتحرك الى ان يماس محدبها مقعر كرة النار فيتحرك بقدر ثخن كرة الهواء وثخن
كرة الماء ونصف قطر الارض ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار ثخن
كرة النار فقد يتحرك في اكثر المسافة المذكورة وبهذا القدر يندفع النقض ويظهر
حركة في اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط ولا يحتاج الى ما ارتكبه من ان في كل عنصري
الماء والهواء مع بساطتهما حصة من الخفة وحصة من الثقل مع وضوح بطلانه فان
الطبيعة البسيطة لا يمكن ان يقتضي امرين متضادين وكذا الى ما ارتكبه من حركة كل من
هذين البسيطين حركة طبيعية تارة من المركز الى المحيط ولجزء من المحيط الى المركز مع
انه باطل فان العنصر الثقيل المضاف اذا وصل المركز لا يتحرك عنه بالطبع والا يلزم ان
يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع وانه محال غاية الامر ان الثقيل المطلق اذا صادفه يغلب
عليه ويأخذ المركز منه فيلزم حركة الثقيل من المركز لكن لا بالطبع بل بالقسر وكذا
الخفيف المضاف اذا وصل المحيط لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم المحذور المذكور بل يكون
فيه ما لم يصادفه الخفيف المطلق فاذا صادفه اخرجه عن مكانه والحاصل ان
الثقيل مطلقا يطلب المركز والخفيف مطلقا يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في

المطلق من كل منهما اقوى واكمل مما هو في المضاف من كل منهما بحيث يغلب المطلق
على المضاف ويأخذ المركز او المحيط منه ويحصل الجواب عما اورد على ما ذكر في الثقيل
الاضافي بالاعتبار الثاني من ان الارض والهواء اذا فرضنا عند محدب النار وخليا
وطبعهما تحركا نحو المركز وكانت الارض سابقة قطعا فيلزم ان يكون الهواء ثقيلا
مضافا وليس كذلك وكذا عما ذكره في الخفة الاضافية بالاعتبار الثاني من ان النار
والماء اذا فرضنا عند المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم
ان يكون الماء خفيفا مضافا وليس كذلك فان قيل فعلى ما ذكرت لا يصح في تعريف
الثقيل الاضافي قولهم لكنه لا يبلغ المركز وكذا لا يصح في تعريف الخفة الاضافية
قولهم لكنه لا يبلغ المحيط لان الثقيل المضاف قد يبلغ المركز والخفيف المضاف
يبلغ المحيط لان المركز والمحيط على ما ذكرت مكانا الطبع ومقصداهما الاصلي
كما انهما كذلك بالنسبة الى الثقيل المطلق والخفيف المطلق قلنا عدم بلوغ المركز
والمحيط باعتبار ان المركز والمحيط فرضا مشغولين بالثقيل والخفيف المطلقين و
توضيح ذلك ان العناصر الاربعة على الترتيب المشهور في امكنتها الطبيعية فاذا
فرضنا ان الثقيل المضاف منها اعني الماء قد خرج عن مكانه الطبيعي فغاية الخروج
وكمال المرام انما يتصور بعد بقدر ثخن ثلثة اعناصر اعني النار والهواء والماء وذلك
بانه يفرض مقعر الماء الذي كان مماسا لمحدب الارض مماسا لمقعر الفلك فاذا
فرضناه بعد ذلك خلي وطبعه لزم ان يتحرك بالطبع من المحيط الى المركز حركة لا يبلغ
المركز ولكن يقطع اكثر المسافة التي بينهما حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه
وكذا الخفيف المضاف اذا فرضناه قد خرج عن مكانه الطبيعي غاية الخروج وبعد عن
المحيط كمال البعد ولا يتصور ذلك الا بان يفرض مركز العالم على محدبه فاذا
خلي وطبعه لزم ان يتحرك الى ان يماس محدبه مقعر كرة النار فيلزم ان يتحرك

من المركز الى المحيط حركة لا يبلغ المحيط ولكن يقطع اكثر المسافة التي بين المركز
والمحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه والميل طبيعي وقسري و
ونفساني لما كان الثقل والخفة من اقسام الميل عقبهما بمباحث الميل مطلقاً
وهو الذي يسميه المتكلمون اعتماداً وهو كيفية بها يكون الجسم مدافعاً لما يمنعه
وهو ينقسم الى ذاتي وعرضي لانه ان قام حقيقة بما وصف به فهو ذاتي وان لم يقم
به حقيقة بل بما يجاوره فهو عرضي على قياس الحركة الذاتية والعرضية والميل
الذاتي ينقسم الى طبيعي وقسري ونفساني لان حدوثه في محل الحقيقي ان كان
من تاثير امر خارج عن ذلك المحل اي مباين له في الوضع فهو قسري كما في السهم
المرمي وان كان حدوثه فيه عن تاثير ما لا يباينه وضعا وان كان مع قصد وشعور
فنفساني والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة كالميل الحجر المسكن
في الجو او اقتضته على وتيرة مختلفة كميل النبات الى التبرز والرسوخ فالمراد بالطبيعة
ههنا ما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور وارادة والمراد
بالنفساني ههنا الارادي ومنهم من يجعل النفساني اعم منه ومن احد قسمي الطبيعي
اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس فربما على حسب
اقتضاء النفس وبهذا الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا ويخص الطبيعة بما يصدر
عنه الحركة على نهج دون شعور وارادة وهو العلة القريبة بالحركة اي هو سبب
مقتضى الحركة اقتضاء يترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن هناك مانع وباعتبار يصدر
عن الثابت متغير يريد ان يبين ان الميل مما لا بد منه في الحركة وتلك ان الحركة
لها مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة او
او القاسر الى تلك المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر عنه تلك الحركة شيء من تلك
المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ليتعين بكل واحدة

واحدة من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل وانما قيدنا
المحرك بالطبيعة او القاسر لان المحرك بالارادة جاز ان يقتضي مرتبة معينة من الحركة
بحسب ارادته المرتبة على اعتقاد ملاءمة تلك المرتبة من الحركة اياه واعترض عليه بان
الميل ايضا يقبل الشدة والضعف على مراتب متفاوتة ونسبة الطبيعة او القاسر
الى جميعها على السوية فلا يجوز ان يستند شيء من مراتبه الى الطبيعة او القاسر بل
لا بد هناك من امر آخر يتوسط بينهما فان قيل يجوز ان يستند الى اشتداده وضعفه
الى امور مختلفة اما غير خارجة كقوة الطبيعة مثلا وضعفها واما خارجة كرقة
العائق المخروق وغلظه اجيب بانه لا يستند الى اصل الحركة الى الطبيعة او القاسر
وشدتها وضعفها الى تلك الامور المختلفة من غير حاجة الى الميل فليس المقصود
مما ذكر اثبات وجود الميل لانه بديهي محسوس ولا شك في ان له مدخلا في وجود الحركة
فان الحجر المسكن في الهواء يحس منه مدافعة ويعلم بالضرورة انها يقتضي نزول
الحجر بل المقصود منه بيان الحكمة في توسط الميل بين الطبيعة والحركة اقول الكلام
فانه لا يصلح لذلك واعلم ان وجود الميل في الحركة الاينية ظاهر وكذا في الحركة الوضعية
والكمية واما في الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل حالة السكون لا ينافي كونه آلة
مقتضية للحركة فانه من احس بالميل حال السكون علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة
ومختلفة متضادة يعني ان الميلين المختلفين متضادان لا يجوز ان يجتمعا في
جسم واحد والمراد بالميلين المختلفين ميلان ذاتيان الى جهتين مختلفتين
فان الميلين اذا كان احدهما ذاتيا والآخر عرضيا فلا امتناع في اجتماعهما سواء
كانا الى جهة واحدة او الى جهتين كساكن السفينة يتحرك الى جهة حركة السفينة
والى خلافها ايضا وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين اذا كانا الى جهة واحدة
كالحجر المرمي الى الجهة السفلى اما اذا كان الى جهتين مختلفتين فلا يجوز

ان يجتمعا لان الميل هو السبب القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون
احدهما الى جهة والاخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم في حالة واحدة متحركا الى
جهتين مختلفتين وهو باطل بالضرورة اقول السبب القريب قد يتخلف عنه
الاثر لفقد شرط او وجود مانع فيجوز ان يكون هناك ميلان مختلفان يمنع كل منهما
الاخر عن التحريك فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين مختلفتين قيل لو اجتمع ا
الميلان المختلفان في جسم واحد لكان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة مقتضيا بالذات
للحركة الى جهتين مختلفتين وانه باطل بالضرورة لكونه متحركا معا اقول احد الميلين
الذاتيين يجوز ان يكون مستفادا من القاسر كما اشرنا اليه انفا فلا يلزم اقتضا
الجسم بالذات للحركتين المختلفتين منشأ الاشتباه اشتراك لفظ الذاتي بين المعنى
المذكور ههنا وبين ما يكون مقتضى الذات وايضا حركة الجسم الى جهتين مختلفتين
ظاهر في الحركة الاينية والوضعية دون الحركة الكمية واراد بالتضاد التضاد المشهور
واذا كانا الى جهتين متقابلتين كان بينهما تضاد حقيقي ولما كانت الجهات
الحقيقية اثنتين انحصر الميل الطبيعي في قسمين احدهما الميل الهابط وهو الثقل و
الاخر الميل الصاعد وهو الخفة واما القسري والنفساني فمختلفان بحسب اختلاف
الحركات القسرية والارادية هذا والحق ان الاعتماد الطبيعيين اعني الثقل والخفة
متضادان لا يتصور اجتماعهما في شيء واحد باعتبار واحد ولا تضاد بين ما
سوى هما من الميول لانهما قد يجتمعان كما في الحجر المحلق فوق فان فيه ميلا
الى جهة الفوق ولذلك طلبا الى جهة السفل ايضا والا لما اختلف في السرعة
والبطوء الحجران المرميان الى جهة الفوق بقوة واحدة في مسافة واحدة لان
هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل فانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي
في المسافة لاتحادها بالفرض ولا باعتبار معاوق داخل اذ المفروض ان لا ميل

لا ميل فيه الى جهة السفل واعترض عليه الامام الرازي بان الطبيعة معاوق للحركة
القسرية ولا شك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه
فلذلك كانت حركته ابطا واستدل بوجه اخر وهو ان الحلقة التي يجذبها جاذبا
ن متساويان في القوة حتى وقفت في الوسط قد فعل فيها كل واحد منهما فعلا
معاوقا لما يقتضيه جذب الاخر وليس ذلك المعاوق نفس الموافقة فانها غير موجودة
في تلك الحلقة في هذه الحالة اصلا وليس انضاف الجاذب فانه شأنه بفعل في المجذوب
فعلا لم يصر بمجرد قوته عائقا لفعل الاخر فاذن قد فعل في كل منهما فعلا غير المدافعة
ولا شك ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلي عن المعارض له يقتضي انجذاب
الحلقة الى جهته ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء يقتضي الدفع
الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو او السفل وما فعله
الجاذبان ليس كذلك انما هو الميل الى جهة جذب الجاذب ولولا ثبوته لتساوي
ذو العائق وعادمه يريد ان يبين ان الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ
ميل في ذاته سواء كان الجسم طبيعيا او نفسانيا تقرير البرهان انه لولا ثبوت الميل
في الجسم القابل للحركة القسرية لتساوي حركة جسم ذي العائق وحركة الجسم العديم العائق
والتالي ظاهر البطلان بيان الملازمة انا نفرض جسما متحركا بالقسر عديم المعاوق
اي نفرض انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة ما في زمان ونفرض جسما
اخر فيه ميل ومعاوقة ما يقطعها وبين انه يقطعها في زمان اطول وليكن جسم ثالث
فيه ميل اضعف من الميل المفروض اولا نسبته الى الميل المفروض اولا كنسبة زمان عديم
الميل الى زمان ذي الميل المفروض اولا فيكون في مثل زمان عديم المعاوق يتحرك
بالقسر مثل مسافة فيتساوى حركتا مقسورين ذي عائق وغير ذي عائق وقد
ذكرنا في بحث امتناع الخلاء ما يعلم منه تحقيق هذا المقام على الامر بما عليه من النقض

والابرام فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه وعند اخرين يعني عند المتكلمين هو جنس
يتنوع بحسب تعدد الجهات فان لكل جسم جهات ستة ويكون بحسب كل جهة اعتماد
ويتماثل ويختلف باعتبارها يعني ان الاعتمادات متماثلة اذا كانت الجهة
متحدة ومختلفة اذا كانت متعددة ومنه الثقل يعني عند طايفة منهم الثقل من جنس
الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة الى جهة السفل واخرون منهم جعلوه مغايرا
يعني عند طايفة اخرى منهم الثقل مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الا
لاجزاء وكلما ازداد انضمام اجزائه كان اثقل ومنه لازم ومفارق وقسموا الاعتماد
الى اعتماد لازم وهو اعتماد الثقيل في جهة السفل واعتماد الخفيف في جهة العلو
والى اعتماد مفارق وهو ما عدا الاعتمادين المذكورين مثل اعتماد الثقيل في
جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل ويقتضي الاعتماد اي محل لا غير لان
الاعتماد عرض وكل عرض يفتقر الى المحل ولامتناع حلول عرض في محلين كان الاعتماد
مفتقرا الى المحل لا غير وهو مقدور لنا يعني ان الاعتماد يحدث بحسب دواعينا وينتفي
بحسب صوارفنا فيكون صادرا عنا بحسب قدرتنا ويتولد منه اشيا بعضها لذاته
من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته يعني ان الاعتماد يتولد عنه اشيا
بعضها يتولد عنه لذاته يعني لا بواسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة وما يتولد عنه
بلا واسطة قد يتولد عنه بلا توقف على شرط وقد يتولد بشرط فهي ثلثة اقسام
الاول ما يتولد عنه لذاته من غير شرط كالاكوان فانها متولدة عن الاعتماد بلا
واسطة ولا بشرط والثاني ما يتولد عنه لذاته بشرط كالاصوات فانها تتولد
عن الاعتماد بلا واسطة لكن بشرط المصاكة والثالث ما يتولد عنه لا لذاته
لكن بواسطة كالالم فانه يتولد من الاعتماد لكن لا من ذاته بل عن التفريق المتولد
عنه ومنها اوايل المبصرات وهي اللون والضوء من الكيفيات المحسوسة المبصرات

المبصرات مطلقا يعني سواء كان اولا وبالذات وثانيا وبالعرض ومنها اوايل
المبصرات قالوا الامور التي تدرك بالبصر مطلقا هي الضوء واللون والاطراف
والحجم والبعد والوضع والشكل والتفرق والاتصال والعدد والحركة وا
لسكون والملاسة والخشونة والشفيف والكثافة والظل والظلمة والحسن
والقبح والتشابه والاختلاف وههنا امور راجعة الى ما ذكرنا فالترتيب داخل
تحت الوضع والنقوش كالكتابة وغيرها داخلة تحت الترتيب والتشكل والا
والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر متعلقة بالشكل والكثرة والقلة
تابعتان للعدد والضحك والبكاء داخلان تحت الشكل والحركة والبشر والطلاقة
والعبوس والتقطيب داخلة تحت الشكل والسكون والبصر يدرك الرطوبة
من السيلان واليبوسة من التماسك واما المدرك بالبصر اولا وبالذات عند
الجمهور هو اللون والضوء وهذا اعني المبصر بالذات عند الجمهور هو الذي عد
في الكيفيات المحسوسة دون غيره وقد تحققت ومما سبق معنى المبصر اولا وبا
وبالذات وان الالوان كذلك كالاضواء ومنهم من سها فزعم ان المبصر
المبصر اولا هو ان لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره ويتوقف ابصار غيره على
ابصاره وذلك هو الضوء لا غير لان اللون يتوقف ابصاره على وجود الضوء
وابصاره فلا يكون مبصرا اولا ولكل منهما طرفان اي لكل من اللون والضوء
طرفان اما طرفا اللون فالبياض والسواد كما سنذكره واما طرفا الضوء فهما
الضوء الاضعف والضوء الاقوى وللاول اي للون حقيقة بناء على بطلان [margin: حقيقة]
قول من زعم انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة
الهوا المضيء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج وزبد الماء فانهما لما كانا
من اجزاء مائية متصغرة جدا وليس منها تفاعل يؤدي الى المزاج يترتب عليه لون

بل لتداخل تلك الاجزاء هواء واشعة فايضة من الاجرام العلوية سيما كس تلك
الاشعة من سطوح بعضها الى بعض ويتراكم الاشعة بعضها على بعض والشعاع
المنعكس شبيه البياض فان الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء وانعكس شعاعها
الى جدار غير مستنير يرى ذلك الشعاع كانه لون بياض فاذا راى الحس الشعاع
المتراكم على تلك الاجزاء يغلط لعدم الفرق بين الشيء وشبيهه فيحكم بانه بياض فالا
فالامر المحسوس منهما موجود في الخارج الا انه ليس بياضا فيكون البياض فيهما متخيلا
لا متحققا وكذا الحال في الزجاج المدقوق ما عمل لهذا اولا من الثلج وزبد الماء بعدم
تحقق البياض فيه لجواز ان يحصل بين الاجزاء المائية والهوائية في الثلج وزبد الماء
تفاعل ومزاج مصحح لوجود اللون بتوهم ذلك في الزجاج المدقوق لان اجزاءه يابسة
صلبة لا يلتصق بعضها ببعض فلا يجري بينها فعل وانفعال وابعد من ذلك موضع
الشق من الزجاج الثخين فانه يرى ذلك الموضع ابيض بسبب انعكاس الاشعة مع
كونه ابعد من حدوث المزاج فيه اذ لا يتصور تصغر الاجزاء ولا تماسها والمزاج لا يمكن
حصوله بدونها والسواد يتخيل بضد ذلك اعني بسبب عدم غور الهواء والضوء في
عمق الجسم وباقي الالوان يتخيل بحسب اختلاف الشفيف وتفاوت مخالطة الهواء ومنهم
من قال الماء يوجب السواد لوجب تخيله لما يخرج الهواء يعني ان الماء اذا وصل
الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وليس اشفافه كاشفاف الهواء حتى ينفذ
الضوء الى السطوح فيبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا وايضا البلل
اذا ابتلت مالت الى السواد ويدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد ومنهم من
نفى البياض واثبت السواد محتجا بان البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ وايضا
البياض يقبل كله والالوان كلها بخلاف والقابل للشيء يجب ان يكون عاريا
عن ضروريتها في القبول والفعل واعترض عليه بان سواد الشباب ينسلخ

ينسلخ بالشيب وبانه يجوز ان يكون الحقيقي معارضا والمحل لازما لزوال السبب الاول
ولزوم سبب الثاني وبانه انما يقبل محل البياض ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم
الاتمية وان اريد بالقبول الامكان المجامع للفعل فالكبرى ممنوعة والمحققون
على انها كيفيات متحققة وقد يكون متخيلة ايضا وكونها متخيلة في الصورة المذكورة
بالاسباب المذكورة لا ينافي تحققها باسباب اخرى قال الشيخ لا شك في ان
اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور البياض ولكنا ندعي ان البياض قد يحدث
من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق فانه يصير ابيض مع ان النار لم يحدث فيه
تخلخلا وانما بل اخرجت الهوائية عنه ولهذا صار اثقل وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء
فانه يكون من خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف
ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماءان فانه ينعقد
هذا المخلوط ويصير غاية الابيضاض كاللبن الذائب ثم يجف بعد الابيضاض فليس
ابيضاضه لان شيئا تفرق ودخل فيه الهواء ولا لانه يجف بعد الابيضاض لكنه يجف
لا بعده وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار دون التبييض بالسحق والتصويل مع ان
تفرق الاجزاء وتداخل الهواء فيه اظهر ومما استدل به في الشفاء على حصول ا
البياض من غير اختلاط الهواء بالمضيء بالمشف ان احدها اختلاف طرق الانتقال
من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة الى الغبرة ثم العودية ثم السواد و
وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على
اختلاف ما يتركب عنه الالوان فان لم يكن الا سواد وبياض ولا حقيقة للبياض الا اختلاط
الضوء بالاجزاء الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض الا الاخذ في طريق واحد ولم
يقع الاختلاف الا بالشدة والضعف وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من
الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاف اختلاط الشفاف بالمظلم والسواد

لا ينعكس بحكم التجربة وجب ان لا ينعكس عن الاحمر والاخضر الا ما فيه من الاجزاء الشفافة
وجب ان لا ينعكس الا البياض ودلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان
لا يجب ان يكون هو التركيب من السواد والبياض اظهر من دلالتهما على ان سبب البياض
لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في الدلالة بين نظر لجواز
ان يقع مركبا السواد والبياض متخيلا كان او متحققا على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد
عند الاختلاط والامتزاج وان ينعكس عند الانفراد وطرفاه السواد والبياض المتضادان
يعني طرفا اللون السواد والبياض وهما متضادان تضادا حقيقيا لانهما متواردان
على موضوع واحد مع امتناع اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف بينهما وما يتوهم من ان
السواد والبياض يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما الغبرة باطل لانه لو اجتمع السواد
والبياض فعند اجتماعهما لا يخلو اما ان يبقى كل واحد منهما او احدهما على صرافته او
لا يبقى واحد منهما على صرافته والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل واحد منهما
على صرافته لزم ان يرى الجسم في غاية السواد والبياض والمراد بالبقاء على الصرافة
ان يكون حاله عند الحس في زمان الاجتماع كحاله عنده في زمان الانفراد واما الثاني
فلانه يلزم ان يرى الجسم في غاية البياض ان كان الباقي على صرافته هو البياض او
في غاية السواد ان كان الباقي على صرافته هو السواد وايضا يلزم عدم اجتماعهما ح
لان الذي لم يبق على صرافته منتف فلم يجتمع مع الاجزاء واما الثالث فلانه يلزم
ح ان لا يكون شيء منهما موجودا البتة لون اخر متوسط بينهما واعترض بانه لا يلزم
من عدم بقاء شيء منهما على صرافته التي كانت كانا ثابتة له عند الحس حالة الانفراد انتفاؤه
في نفسه بل جاز ان يكونا موجودين ويتركب منهما لون آخر متوسط بينهما ويكون
المدرك بالحس ذلك اللون المتوسط دون كل واحد منهما او احدهما ويتوقف اللون
على الثاني اي الضوء في الادراك لا في الوجود يعني ان الضوء شرط رؤية اللون

اللون لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيره من الحكماء فانهم قالوا انما يحدث
اللون في الجسم عند حصول الضوء فيه وهو غير موجود في الظلمة لعدم شرط وجوده
لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء اللون المعين واستدل
الشيخ بانا لا نرى اللون في الظلمة فذلك اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق
عن رؤيته وهو الظلمة اذ لا عائق هناك سواه والثاني باطل لان الظلمة غير مانع
عن الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى جماعة في خارج الغار اذا اوقدوا نارا
ورد بان عدم الرؤية شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال ابن الهيثم اذا
فرضنا جسما ملونا بلون مخصوص كالبياض مثلا ووقع عليه ضوء ضعيف يرى
عليه بياض ضعيف ثم اذا وقع عليه ضوء قوي يرى فيه بياض شديد واذا وقع عليه
ضوء اقوى يرى فيه بياض اشد وهذه البياضات المتفاوتة في الشدة وا
والضعف متخالفة في الماهية يوجد كل منها مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك
اللون في القوة والضعف ولا يوجد مع غيرها من تلك المراتب فيحدس من ذلك
ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط الوجود اللون المحسوس معها فاذا فقدت
مراتب الضوء باسرها فقد الالوان كلها وانما قلنا يحدس من ذلك ولم نقل يعلم
من ذلك لاحتمال ان يقال ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انتفائها
ليس لانتفائها بل لامر اخر مجهول لنا وايضا يجوز ان يكون للون طبقة غير مشروط
بشيء من مراتب الضوء فيوجد تلك الطبقة في الظلمة فيوجد اللون في ضمنها الا
ان الحدس يحكم بما ذكرنا واعترض عليه بان التفاوت في المثال المذكور ليس
في انجلاء اللون الواحد بالشخص عند الحس بحسب مراتب الضوء فان اللون
لما كان انكشافه وظهوره عند الحس بواسطة الضوء فاذا كان الضوء ضعيفا
كان انكشافه وظهوره ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور

فيتوهم لتبدل الانكشافات تبدل المنكشفات وايضا ان الواصل الى الحس تارة
هو اللون مع ضوء ضعيف واخرى ذلك اللون مع ضوء ضعيف واخرى ذلك اللون
مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب شدة الضوء وقوته اوضح
وابين من المجموع الواصل اليه في الاول توهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول
لكنا اذا تاملنا في ذلك تاملا شافيا ميزنا اللون عن الضوء فيهما وعلم ان اللون فيهما
واحد والمختلف هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء ليس شرطا لوجود
اللون بان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود
اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور وهو ضعيف لانه ان اراد با
المشروطية التوقف منعناه وان اراد المعية او الاعم فهو غير محال على انه قد يجزم
بوجود الضوء بدون اللون كما في البلور اذا وقع عليه ضوء وهما اي الضوء وا
واللون متغايران اي المغايرة بينهما مستفادة من الحس وذلك لان الجسم الابيض او
او الاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس شهد الحس بوجود شيئين احدهما على سطح احدهما
بنفسه للحس والاخر ظاهر بسبب الاول وزعم بعض الناس ان الضوء ليس امرا موجودا
زائدا على اللون بل هو عين ظهور اللون في المثال المذكور وليس على سطح الجسم الا
لون بياض او سواد قد ظهر للحس وقالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء
المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل وتتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب
القرب والبعد من الطرفين فاذا الوجود مرتبة من مراتب الظهور ثم شاهدنا بعد
ما هو اكثر ظهورا توهم ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك
كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهورا تاما واستدلوا عليه بان اللامع بالليل
مثل الراعي يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوءه في السراج يرى مضيئا ضوءا شديدا
ولا يرى ضوءه في ضوء القمر الذي يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه في

في ضوء الشمس وما هو الا لان الحس لما ضعف في الظلمة وكان اللامع بالليل قدر
من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم انا نقوي بنور السراج ونظر
الى اللامع لم يدرك لمعانا لزوال الضعف البصر وكذلك الكلام في السراج والقمر فقد
ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهورا لوانها عند الحس كما ان زوالها ليس
الا خفاء الوانها عند الحس كما ان زوالها ليس الا خفاء الوانها عنده فلا يكون ا
الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره قال الامام لا بعد ان يكون لما ذكروه
تاثير في اختلاف احوال الادراكات لكنها مع ذلك يحتاج ان الضوء كيفية وجودية زائدة
لان البياض والسواد قد يتشاركان في الضوء ويتخالفان في ماهيتهما وما به الا
الاشتراك غير ما به الاختلاف واعترض عليه بجواز اشتراك متخالفي الماهية في ظهورها
عند الحس فالمعتمد اما شهادة الحس ولما ان البلور او الماء اذا كان في ظلمة ووقع
عليه ضوء يرى فيه ضوء وليس لها لون فلا يكون الضوء ظهور اللون فا بالاولى للشد
والضعف المتباينان نوعا اي كل من الضوء واللون قابل للشدة والضعف
والقابل للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا للاضعف منه وهو المراد
من قوله المتباينات ويكون تقدير الكلام فاللون للشدة والضعف فيكون من
كل منهما الاشد والاضعف المتباينات نوعا واستدلوا على ان الاشد نوع مباين
للاضعف بان السواد مثلا الشديد منه يخالف الضعيف فلا يخ اما ان يكون
الاختلاف بينهما بالحقيقة او بالعوارض والثاني باطل والا لم يكن التفاوت في السواد
بل في امر خارج عنه لكنا نعلم قطعا ان التفاوت في السوادية فتعين الاول فيكون
الاشد نوعا مخالفا للاضعف واعترض عليه بان السوادية خارجة عن ماهيتها
لما تقرر عندهم ان المقول بالتشكيك من عوارض ما يقال عليه من الافراد وا لوا
عليه بوجهين الاول ان نسبة الماهية وذاتياتها الى الجزئيات على السواء فانتج

الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا لا يتصور الا بتحقق الماهية وذاتياتها
ويرتفع بارتفاع الماهية وذاتياتها وان الماهية وذاتياتها متقدمة عليها ذهنا فلو
يكون الماهية وذاتياتها بالنسبة الى شيء منها اقدم او اولى او اشد وتقدم بعض
الجزئيات على البعض بالوجود لا يقتضي تقدمه عليه بالماهية فان نسبة الماهية الى
الجزئي المتقدم بالوجود كنسبتها الى الجزئي المتأخر بالوجود فلا تكون الماهية و
ذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل المقول بالتشكيك من العوارض واعترض
عليه بان هذا الدليل بعينه جار في الامر الخارجي لان جميع الجزئيات متساوية في ان
تحققها ذهنا وخارجا يتصور بدونه ولا يرتفع شيء منها بارتفاعه ولا يتقدم على
الجزئيات ذهنا فلا يكون الامر الخارجي بالنسبة الى شيء من الجزئيات اقدم او اولى
او اشد فان منع استلزام تساوي الجزئيات في هذه الاحوال لانتفاء التشكيك
في الامر الخارجي كان المنع مشتركا والجواب عنه هناك هو الجواب ههنا الثاني ان الامر
الذي به يتحقق التفاوت حيث يوجد في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا
في الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السواء وان كان داخلا فيها
لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا والخصوصية التي توجد في
نور الشمس دون القمر ان كان من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا وان لم يكن
تفاوت الا في نفس الماهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض
ايضا مقولا بالتشكيك فانه للاشد والاضعف لان القدر الزائد اما داخل في مفهوم
العارض وماهيته فلا اشتراك للضعيف فيه واما غير داخل فلا تفاوت لكن ما هو
مفهوم العارض فيهما على السواء مثلا الخصوصية التي توجد في بياض الثلج دون
العاج ان كانت مأخوذة في مفهوم البياض لم يكن ما في العاج في موصوفاته ولا لكان
مفهوم البياض فيهما على السواء اجيب بانه داخل في ماهية المعروض الاشد وان كان

لم يكن ما في العاج من موصوفاته والا لكان يدخل في ماهية العارض ولا في ماهية
المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه في جميع
المعروضات اقول فيتوجه مثله على الدليل المذكور على امتناع تفاوت الماهية و
ذلك انه كما جاز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنه داخل في ماهية بعض
المعروضات فلم لا يجوز في الماهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض الافراد
مثلا يكون النور تمام ماهية الانوار او جنسا لها ويكون الخصوصية التي في نور
الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور داخلا في هوية نور الشمس وعلى هذا القياس
وتوجيه المنع انا لا نم ان القدر الزائد اذا كان خارجا عن الماهية كانت الماهية
في الكل على السواء وانما يلزم لو لم يكن ذلك زيادة من حيث الماهية وان تحققت
فلا عبرة لكونه داخلا في ماهية المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس
من عوارضه كانت التفاوت بحاله وانما العبرة لكونه من جنس العارض وزيادة
فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة
نور وبياض وحرارة ولا يمتنع مثل ذلك في الماهية وذاتياتها والحاصل ان عدم
دخول القدر الزائد الذي به التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت
ان كان مانعا من التفاوت لزم عدم تفاوت شيء من المفهومات في افراده سواء
كان خارجيا لها او ذاتيا وهو معنى النقض وان لم يكن مانعا لم يتم الدليل على
امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها ومن ههنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا
عملا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في الماهية وذاتياتها
نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت
في الماهية الخطية وانها في الاطول اكمل وفي الاقصر انقص لان الزيادة التي في
الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في ماهيته وان ادعي التوحد بين ما اذا

اذا كان ذلك القدر الخارج عن المعنى المشترك داخلاً في ماهية الاشد وبين ما
اذا كان خارجاً عن هويته لم يكن بيّن البيان مع ان الدليل المذكور لا يتم
في اجزاء الماهية لجواز ان يكون ما به يتفاوت الجزء خارجاً عنه داخلاً في ماهية
بعض انواعه وقد يستدل بان السواد الذي في محل على حد من الشدة او الضعف
يرى مثله في محل آخر فيكون كل منهما كلياً له افراد شخصية مخالفاً للكلي الآخر وضعفه
ظاهر لجواز ان يكون كل منهما صنفاً موافقاً للآخر في الماهية ولو كان الثاني
اي الضوء جسماً لحصل ضد المحسوس زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار
ينفصل من المضيء ويتصل بالمستضيء محتجاً بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات
جسم اما الكبرى فظاهرة وانما قيدنا بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحال
واما الصغرى فلان الضوء ينحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضيء في الانتقال
من مكان الى آخر كما يشاهد في السراج المنقول من موضع الى موضع وينعكس
عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث للضوء في المقابل
للمضيء ومقابل الجسم الكثيف للمضيء يعد لحدوث الضوء فيه والحركة وهم وسبب
التوهم اما في الاول فهو ان حدوث الضوء في الجسم السافل لما كان بسبب مقابلته
للجسم العالي تخيل انه انحدر من العالي الى السافل وما قيل من انه لو كان منحدراً لرئي في
وسط المسافة فهو مدفوع بان حركة الضوء على السرعة بحيث لا يتصور رؤيته فيها
لكنه واما في الثاني فهو ان حدوثه في الجسم القابل لما كان بانتقال الوضع من المضيء
ومحاذاته اياه بحيث اذا زالت تلك المحاذاة الى قابل آخر زال الضوء عن الاول
وحدث في ذلك الآخر ظن انه يتبعه في الحركة وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الآخر وا
واما في الثالث فهو ان الضوء لما كان يحدث في مقابلة المستضيء بالغير كما
يحدث في مقابلة المضيء بالذات وكان المستضيء شرطاً في حدوث الضوء فيما يقابله

فيما يقابله والنقض بالظل فانه متحرك وينتقل بانتقال صاحبه مع انه ليس بجسم با
لاتفاق فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في آخر على حسب
عدد المحاذيات كان ذلك جواباً لنا ويدل على بطلان هذا الراي وجهان الاول
انه لو كان جسماً ولا خفاء في انه محسوس بالبصر لكان ساتراً للجسم الذي يحيط به
وكان الاكثر ضوءاً اشد استتاراً والمحسوس المشاهد من حال المبصرات ضد ذلك
فان المرئي كلما كان اكثر استضاءة كان اشد انكشافاً عند البصر والى هذا
اليوم اشار بقوله لحصل ضد المحسوس فان الاستتار ضد الانكشاف واعترض
عليه بان الحائل بين الرائي والمرئي انما يستر المرئي اذا كان كثيفاً لعدم نفوذ
شعاع البصر فيه اما اذا كان شفافاً فلا فان صفحة البلور والزجاج تزيد ما
خلفها ظهوراً وانكشافاً ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن على
قراءة الخطوط الدقيقة واجيب بانه لو كان جسماً لكان كثرته موجبة لشدة الا
الاحساس بما تحته لان الحس يشتغل به فكلما كثر كان الاشتغال به اكثر والا
الاحساس بما وراءه اولى ولا يرد ان تلك الصفحة اذا غلظت جداً اوجبت لما تحتها
ستراً وان الاستعانة بالدقيقة منها انما هي للعيون الضعيفة لاحتياجها
الى جمع الروح الباصر على ما بين في موضعه دون القوية بل هي حجاب لها عن رؤية
ما وراءها الثاني انه لو كان جسماً متحركاً لامتنع حركته الى جهات مختلفة مرة دة
لانها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما يكون الى العلو او ا
السفل ومما يوضح ما نحن فيه ان الشمس اذا طلعت من الافق استنار وجه الارض
في اللحظة وحركة الضوء من السماء الرابعة الى وجه الارض بها لا يعقل وايضاً
الضوء اذا وقع في البيت من الكوة ثم سددناها دفعة واحدة تصير البيت مظلماً
ولا شك انه لم يخرج من البيت جسم والخفاء اما قبل السد ولا وجه له او بعد السد وهو غير

ممكن لان المفروض انه لا سنفذ هنا غير ما سددناه ولا انفذ جسم ايضا والا لزم
ان يكون حيولة جسم بين جسمين موجبة لاحدهما فالمنعدم عرض ليس الا وهو
الضوء فثبت ان الضوء ليس بجسم بل هو عرض قايم بالمحل موجب لحصول مثله في الجسم المقابل
لمحله وهو اي الضوء قسمان ذاتي وهو القايم بالمضيء لذاته كما للشمس ويسمى نورا من
قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذات نور و
العرضي قسمان ضوء اول وهو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر
وضوء وجه الارض المقابل للشمس وضوء ثان وهو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره
كضوء وجه الارض حالة الاسفار وعقيب الغروب والضوء الثاني اذا كان حاصلا
من مقابلة الهواء المضيء يسمى ظلا والظلمة عدم ملكة فانها عدم الضوء عما من
شانه ان يكون مضيئا لا انها كيفية وجودية على ما ذهب اليه البعض والا لكانت
مانعة للجالس في الغار في ابصار من هو في هواء مضيء خارج الغار كما انها مانعة
له من ابصار من هو في الغار وذلك للقطع بعدم الفرق في الحايل المانع من الابصار
بين ان يكون محيطا بالرايي او بالمرئي او متوسطا بينهما ورد ما يمنع ذلك بانه
ليس عايق بل احاطة الضوء بالمرئي شرط للرؤية وهو منتف في الغار او قد يقال
العايق عن الرؤية هو الظلمة المحيطة بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرايي ولا الظلمة
مطلقا ولكن ذلك بعيد مما يقال شرط الرؤية هو الضوء المحيط بالمرئي لا الضوء
المحيط بالرايي ولا الضوء مطلقا وقولهم لا فرق في الحايل بين ان يكون محيطا
بالرايي او بالمرئي مسلم فيما اذا كان ذات الشيء سايقا عن الابصار لا فيما يكون
مانعا لشرط وقد يستدل بانا اذا قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انتفاء
صفة اخرى اليه لم يكن حال الا هذه الظلمة التي يجعلها امرا محسوسا في الهواء وليس
هناك امر محسوس الا يرى انا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في

في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى في حال التغميض شيئا فحسب بل انا في
في هذه الحالة ان لا نرى شيئا فنتخيل انا نرى كيفية كالسواد وكذا الحال في تخيلنا
الظلمة امرا محسوسا وتمسك القايلون بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات
والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود
يجعل العدم الخاص كالعمى الخاص وانما المنافي للمجعولية هو العدم الصرف ومنها المسموعات
وهي الاصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع والقلع بشرط المقاومة يعني من
الكيفيات المحسوسة الاصوات وهو كيفية تحدث في الهواء بسبب تموجه المعلول للقرع
الذي هو امساس عنيف والقلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع رح
والمقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة
والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء يحدث بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون
وانما جعل التموج سببا قريبا للصوت لانه متى حصل حصل واذا انتفى فانا
نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والالات الصناعية
ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست فانه اذا اسكن انقطع لانقطاع ٤
تموج الهواء قال الامام الدوران لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيه اليقين
على ان الدوران هاهنا ليس بتام اما وجودا فلانه قد يوجد تموج الهواء باليد ولا صوت
واما عدما فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت في بعض صور ما عدم فيه
التموج لا في جميعها فلو يفيد ظنا ايضا واجيب بان استقراء بعض جزئيات مع الحدس
القوي من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه
مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الصايب فلا
يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وانما كان القرع والقلع سببين
للتموج لانهما ينقلب الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع او المقلوع الى

للخنيتين وسعا فلذلك الهواء المنقلب ما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور
وهكذا يتصادم الاهوية ويتموج الى ان ينتهي الى هواء لا ينفاد للتموج فينقطع هناك
الصوت ولا يتعداه كالحجر المرمي في وسط الماء قيل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت
حتى يكون التموج والوصول الى السامعة سببا للاحساس به لا لوجوده في نفسه بناء
على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت
لانه زماني ورد ذلك بان التموج ان كان انيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وا
ان كان زمانيا فقد جعلوا القلع والقرع الانيين سببا له فجعل الاني سببا للزماني
لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذا لم يكن السبب علة تامة او جزءا اخيرا منها اذ
لا يلزم ح ان يكون الزماني موجودا في الآن في الخارج متعلق بقوله الحاصلة يعني
من الكيفيات المحسوسة الاصوات الحاصلة في خارج الصماخ يعني ان الصوت
يحدث في الهواء الخارج عن الصماخ ايضا لا انه انما يحصل في الهواء الداخل في
الصماخ فقط على ما توهم بعضهم من ان التموج الناشي من القرع او القلع اذا وصل
الى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب تموجه الصوت ولا وجود له
في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والدليل على ذلك انه لو لم يوجد الا في الصماخ لما ادرك
عند سماعه جهته وحاله من القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود له في مكان وجهة
خارج الصماخ واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة
اليمين او اليسار ومن مكان قريب او بعيد لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة
لاجل ان الهواء المتموج يجيء منها وعند القرب والبعيد لاجل ان اثر القارع القريب
اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة والمسافة لانا نقول لو صح
الاول لما ادركت الجهة التي على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد يسد
اذنه اليمنى فيجيء الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى فيعرف انه جاء من يمينه مع

القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمين و
لو صح الثاني لزم ان يشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يميز بين البعيد القوي
والقريب الضعيف وظن في الصوتين المتساويين في القرب والبعد المختلفين
في القوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد فانه قيل ما ذكرتم يدل على ان
سماع الصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الصماخ لان التمييز بين الجهات والقريب
والبعيد من الاصوات انما يكون اذا ادركت الاصوات في امكنتها البعيد في مكانه ا
البعيد والقريب في مكانه القريب لكن حصول المتكيف بالصوت الى السامعة شرط لا
لاحساسه على ما ستقف في بحث السمع قلنا قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان
سماع الصوت انما يحصل اولا بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يصل من
الابعد في زمان اطول لكنا اذ ادركنا الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا
يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث
ورد وبتتبع ما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي منها ورد قال والحاصل
انا عند غفلتنا هوا قارع فندرك الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد
ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتتبع سالمنا فيتأدى ادراكنا من الذي وصل الينا الى
ما قبله فما قبله من جهته ومبدء وروده فان كان بقي منه شيء موجود ادركناه الى حيث
ينقطع وتعرف ح بذلك الوارد ومورده وما بقي منه موجودا وجهته وشدة مورده
وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة اثر منها على المبدا
لم يعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي ولذلك لا نفرق في البعدين الرعد الواصل الينا
من اعالي الجو وبين دوي الرحي التي في اقرب الينا ونفرق فيه بين كلامين يحليين لا
نراهما وبعد احدهما منا ذراع وبعد الاخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلاهما عرفنا
قرب احدهما وبعد الاخر وقال الامام هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد بقي

فيه بحث وهو ان هناك السامع يسمع من الذي وصل اليه لا مما قبله فما قبله ولكن مدرك
السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم يكن الجهة مدركة
لم يكن كون الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا ايضا فينبغي ان يكون مدركه الصوت الذي
في تلك الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك
بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا واجيب
بان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان لم يكن الجهة مما يدرك بالسمع
كما يعلم بذوق الحلاوة او شم الرائحة من جسم انها فيه وان لم يكن الجسم من المذوقات
او المسموعات او المشمومات ويستحيل بقاءه اي بقاء الصوت لوجوب ادراك الهيئة الصو
بمعنى ان الصوت غير قار الاجزاء في الوجود لا يمكن بقاء الجزء الاول منه في زمان وجود
الجزء الثاني منه بل يوجد اجزاؤه على سبيل التجدد والتقضي كالحركة والزمان وذلك
لان الصوت لو كان موجودا فان الاجزاء الكائنة حروف الكلمة التي نتكلم بها باقية
حال التكلم بها موجودة معا وبقاؤها مجتمعة في الوجود يستلزم سماعها اما دفعة او على
جميع الهيئات الممكنة بالترتيب بينها وهما محالان قطعا او على ترتيب معين وهو ترجيح
بلا مرجح واعترض عليه بان حدوث حروف زيد مثلا ابتداء على هذه الهيئة المخصوصة
دون تقاليبها الخمسة ترجح سماعها في البقاء على هذه الهيئة فلا ترجيح بلا مرجح على ان الحروف
ليست اجزاء للصوت بل هي من عوارضها المفارقة اذ قد يوجد صوت ولا حروف هناك
فلا يلزم من عدم بقاء الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت ونقض هذه العلاوة بان حال
تلك الاجزاء كحال الحروف بعينها فيجري الدليل فيها وما يتوهم من بقاء الصوت بناء
على ان من كان قريبا من المصوت يصل الى صماخه الهواء الحامل للصوت فيسمعه ثم
يجاوزه الى من كان بعيدا عنه فيسمع ذلك الصوت بعينه مدفوع بان مسموع البعيد
مثل المسموع القريب لا عينه لتخصصه فان كل هواء من تلك الاهوية يتولد فيه تموج اخر و

اخر وصوت مثل الاول ويحصل منه اخر وهو الصدى قالوا الهواء المتموج الحامل للصوت
اذا صادم جسما املس كجبل او جدار بحيث يرجع هذا الهواء المتموج الى خلف محفوظا
فيه هيئة التموج الاول حدث من ذلك صوت هو الصدى ويعرض له كيفية مميزة يسمى باعتبارها
حرفا قد يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت اخر مماثل في الحدة والثقل تميزا في المسموع
وهي اي هو الكيفية العارضة عند الشيخ وذلك الصوت المعروض عند بعض ومجموع العارض
والمعروض عند اخرين وعبارة المتن يحتملها وقيد المماثل بالحدة والثقل اي الزيرية
والبمية احترازا عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن اخر تميزا في المسموع لكن ا
الصوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة ومعنى التميز في المسموع ان لا
يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه
ويتحد باتحاده كالحروف بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرهما فانها قد تختلف اتحادا
المسموع وبالعكس لان في التوقف بين الحدة والثقل وبين الغنة والبحوحة حيث
يفيد الاولان تميزا في المسموع دون الاخرين نظرا وتاملا اما مصوتة او صامتة الحروف
اما مصوتة وهي التي تسمى حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة
متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح
للالف والكسر للياء واما صامتة وهي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد يكون
متحركة وقد يكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا يكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها
من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة
السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء
فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا
لم يكن حركة ما قبله من جنسه متماثل او مختلف بالذات او بالعوارض فالحروف اما متماثلة
لا اختلاف بينهما بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كالبائين الساكنين

او متحركين بنوع واحد من الحركة او متخالفة اما بالذات والحقيقة كالباء والميم فانهما
حقيقيان مختلفتان سواء كانتا متساويتان او متحركتين متماثلين او مختلفين
او بالعرض كاليائين اذا كان احدهما ساكنا والاخر متحركا او كان احدهما متحركا والاخر
بحركة غيرها فانهما متفقان في الحقيقة ومختلفان بحسب العارض وينتظم منهما
الكلام باقسامه فان الحروف اذا الفت مخصوصا يسمى المتالف كلاما وهو مهمل
وموضوع والموضوع مفرد ومولف والمولف تام خبر وانشاء باقسامه وغير تام تقييدي
وغيره فجميع اقسام الكلام مولف من هذه الحروف ولا نعقل كلاما غيره قالت الاشاعرة
الكلام لفظي وهو المولف من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو
مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر ان الكلام لفي الفواد وانما • جعل اللسان على
الفواد دليلا • والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة والكراهة وساير الصفات المشهورة
والمعتزلة نفوا ذلك ووافقهم المصنف وقالوا اذا صدر من المتكلم خبر فهناك ثلثة اشياء
احدها العبارة الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها سابقا في الخبر
والثالث ثبوت تلك النسبة او انتفاؤها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا
اتفاقا فتعين الاول وان صدر عنه امر او نهي فهناك شيئان احدهما اللفظ الصادر عنه
والثاني ارادة او كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمامور به او بالمنهي عنه وليست الارادة و
الكراهة ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك ساير اقسام الكلام
والحاصل ان مدلول الكلام اللفظي الذي يسميه الاشاعرة كلاما نفسيا ليس الا العلم
في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي واما بقية الانشاءات فاما الاعتقاد بثبوت كلام
نفسي تقليدا واما لان المقصود الاصلي من الكلام هو الدلالة على ما في الضماير وبهذا
الاعتبار يسمى كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول وحصر فيه تنبيها على انه المتوسل
بها اليه فكانه هو المستحق لاسم تلك الدلالة والاشاعرة يدعون ان نسبة احد طرفي الخبر الى الاخر

الاخر قائمة بنفس المتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك
فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر
لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل
المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين
صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا ومثل ذلك يمكن ان يقال
في النهي استدلالا واعتراضا فيقال المعنى النفسي الذي في النهي هو غير الكراهة لانه قد ينهى
الرجل عما لا يكرهه بل يريده في صورتي الاختبار والاعتذار ويعترض بانه ليس هناك حقيقة النهي بل
صيغته فقط **اقول** المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في
صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني في الذهن مطلقا ومنها المطعومات
التسعة الحاصلة من تفاعل الثلثة في مثلها اعني من الكيفيات المحسوسة طعوم المطعومات
واصولها اعني الطعوم البسيطة تسعة لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة
او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما واذا ضرب
اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام تسعة ينقسم الطعوم بحسبها فالحرارة ان فعلت
في اللطيف حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت المرارة وفي المعتدل حدثت الملوحة و
والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف حدثت العفوصة وفي المعتدل
حدثت القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت
الدسومة وفي الكثيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل حدثت التفاهة وهي على نوعين احدهما
ان لا يكون له طعم حقيقة والتفه بهذا المعنى يسمى مسيخا والثاني ان لا يكون له طعم في الحس
ويكون له في الحقيقة لكن لشدة الالتحام بين اجزائه لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان
فلا يحس بطعمه ثم اذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس والحديد
وهذا هو المعدودة في الطعوم دون الاول واعترض عليه بانحصار الفاعل في

المطعومات

المنفعل من الحرارة ... والمنفعل من البرودة ...

في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ثم وايضا المراتب المتوسطة بين غاية
الحرارة والبرودة وكذا بين غاية اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان يكون
كل واحدة من تلك المراتب فاعلة او قابلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم
البسيطة في عدة محصورة فضلا عن التسعة والعشرة وايضا الحيا والورع والحنظل
البنية يحس من كل منها بطعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف
بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم
يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة وا
والضعف فان القابض كما سياتي يقبض ظاهر اللسان وباطنه معا وايضا الا
الافيون مر بارد والعسل حلو حار والزيت وسم حار وايضا حدوث الطعوم التسعة
على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد غلبة ظن وليست مثبتات
الطعوم دعاوي خالية عن الدلايل الا ان بعض المحققين ذكر في كيفية الحدوث
مناسبات ربما اوقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه فقال الحرارة تفعل
كيفية غير ملايمة في الاجسام تدركها اذ من شانها التفريق لما عرفت من ان الحرارة
تحدث تفريقا ولا شك ان تفريق حالة غير ملايمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية
الحادثة من تاثير الحرارة غير ملايمة فتفعل في القابل الكثيف كيفية غير ملايمة في الغاية
وهي المرارة فانها ابعض الطعوم وابعدها عن الملايمة لشدة المقاومة وكون
التفريق عظيما فان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها
عن النفوذ فيه فيجتمع اجزاء الحرارة وتفرق تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد
تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم يكون الكيفية ح في غاية البعد عن الملايمة و
تفعل الحرارة في القابل اللطيف كيفية غير ملايمة ايضا الا انها يكون في عدم الملايمة
دون ما ذكرا ولا وهي الحرافة لتفرق تفريقا صغيرا لكنها يكون غائصة فان

فان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الحرارة ولم يمنعها من النفوذ فيه فيغوص في
اجزائه فيضعف التاثير لعدم اجتماع الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلا بد ان يكون
الكيفية الحادثة فيه ح غير ملايمة وان يكون دون المرارة في عدم الملايمة وتفعل
الحار في القابل المعتدل ملوحة وهي بين المرارة والحرافة في عدم الملايمة لان مقاومة
المعتدل للحار اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق منه
متوسطا بين العظم والصغر فلا محالة يكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف
من الحرارة في عدم الملايمة واقوى فيه من الحرافة لان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي
المرارة والحرافة عند الملوحة الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى اعني يكون طعم المالح
تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف
وتحقيقه انه اذا اخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصل الملوحة وهذا مما ينبه
من ان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمة باجزاء
ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت
امرت ومن هذا السبب يتولد الاملاح ويصير الحلو المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد
والقلي والنورة وغير ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد بنفسه والبرودة
تفعل كالحرارة كيفية غير ملايمة اذ من شانها التكثيف الذي لا يلايم الاجرام ايضا لكن
عدم ملايمته اقل من عدم ملايمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة
التفريق اشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات
مختلفة في عدم الملايمة على حسب مراتب التكثيف في القوة والضعف فتفعل البرودة
في القابل الكثيف عفوصة لانه يتضاعف اعني ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ
ويقاومها فيجتمع ح اجزاء البرودة ويؤثر فيه تاثيرا عظيما ويكثفه تكثيفا شديدا
فيحدث فيه العفوصة لقربها من المرارة في المنافرة وتفعل البارد في القابل اللطيف

حموضة لان اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ في اعماقه ويكثفه تكثيفا اقل من تكثيرها
في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملايمتها اقل من عدم ملايمة العفوصة
بكثير وهي الحموضة ولان الحموضة يحدث من فعل البارد في اللطيف فان الثمر
العفص لشدة برده وكثافته كلما ازداد مائية ولطافة واعتدل قليلا باسخان
الشمس ازداد حموضة ويفعل البرودة في القابل المعتدل قبضا وهو في عدم الملايمة
دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها
في الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم
ملايمتها بين بين وهو القبض وكونه في عدم الملايمة فوق الحموضة ظاهر واما
كونه تحت ذلك دون العفوصة فلان العفص يقبض باطن اللسان وظاهره معا
فيتأذى الطبع عنه تأذيا شديدا والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون التأذي
عنه في غاية تلك الغاية والمعتدل الذي هو بين الحرارة والبرودة يفعل فعلا ملايما
وذلك لانه لا يفرق تفريقا شديدا ولا يكثف ايضا تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين
بين فيحدث فيه طعم ملايم وهو في القابل الكثيف الحلاوة وذلك لشدة المقاومة
بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل ويؤثر تأثيرا تاما ملايما
جدا هو بين التفريق والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هي في غاية الملايمة
اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملايمة للامزجة المعتدلة والذها واشهاها
عند القوى الذايقة وفي اللطيف الدسومة لقلة المقاومة من القابل اللطيف
والفاعل المعتدل وتفرق اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا ملايما فيحدث
بكيفية ضعيفة ملايمة هي الدسومة وفي القابل المعتدل التفاهة وذلك لان
القوة المعتدلة يجب ان يكون تأثيرها في القابل المعتدل اقل من تأثيرها في
الكثيف واكثر من تأثيرها في اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية ملايمة هي اضعف

اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا يؤثر في المذاق
لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بتلك
الكيفية لعدم تأثير القابل المعتدل في القوة الذايقة لا بمادته ولا بكيفيته فلا يحصل
بذلك الطعم احساس بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها
لطيف يتعدى في المذاق فيؤثر فيه بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة
دون التفاهة وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحريفة ثم المرارة ثم الملوحة لان
الحريف اقوى على التحليل من المر والمالح كانه مر مكسور برطوبة باردة لما عرفت من
سبب حدوث الملوحة ويدل ايضا على تأخر الملوحة عن المرارة في السخونة ان البورق
والملح المر اسخن من الملح المأكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان
الفواكه التي تحلو تكون اولا عفصة شديدة البرودة فاذا اعتدلت قليلا قليلا
باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم ينتقل الى الحلاوة والحامض وان
كان اقل بردا من القبض لكنه في الاغلب اكثر تبريدا منه لشدة غوصه بسبب لطافته
ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز
ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل لطافته وهذه الطعوم المذكورة هي الطعوم
البسيطة ويتركب منها طعوم لا نهاية لها وذلك اما بحسب التركيب بين اجسام ذوات
طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فانها اذا ركبت لحصل من المجموع
طعم واحد مركب من تلك البسايط واما بسبب تركب الاسباب المقتضية للطعوم المتعددة
فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل منها فيه طعما من تلك البسايط
حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان في كل عدد من التركيب والتركب المذكورين كثرة
غير منحصرة فيتعدد الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة فمن الطعوم المركبة
ما له اسم على حدة نحو البشاعة المركبة من مرارة وقبض كما في الشيح والبلح

ومن الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة
في العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان ومنها
المشمومات ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة بان يقال رائحة
طيبة ورائحة منتنة ويختلف ذلك بحسب الاشخاص فان الملائم لشخص قد يكون غير
ملائم لغيره وقد يطلق عليه اسم باعتبار ما يقارنه من طعم كما يقال رائحة حلوة
او رائحة حامضة وقد يطلق عليه اسم باعتبار الاضافة الى محله كما يقال رائحة الورد
والتفاح والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض النوع الثاني من الكيفيات
هو الكيفيات الاستعدادية اي التي من جنس الاستعداد لانها منحصرة في استعداد
شديد نحو الانفعال اي تهيؤ للقبول لاثرها بسهولة وسرعة وهو وهن طبيعي
كالممراضية واللين ويسمى اللاقوة او استعداد شديد نحو اللاانفعال اي تهيؤ
للمقاومة وبطء الانفعال كالمصاحة والصلابة والمشهور ان لها نوعا ثالثا
هو الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعة وليس بشيء لان المصارعة يتعلق
بامور ثلاثة الاول العلم بتلك الصناعة والثاني القوة القوية على تلك الافعال
وهما من الكيفيات النفسانية والثالث كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها
وهو في الحقيقة من باب الاستعداد نحو اللاانفعال فلم يثبت قسم ثالث قيل
لما اعتبر في كل واحد من استعدادي القابل للانفعال واللاانفعال الشدة خرج
عنهما اصل القبول الذي نسبته اليهما على السواء فيكون قسما ثالثا قلنا معنى كون
الشيء قابلا لامر انه بحيث يمكن ويصح ان يحل فيه ذلك الامر وهذا امر اعتباري
اتصف به ذلك الشيء ثم انه قد يوجد فيه امور يتفاوت بها حال ذلك القبول بالنسبة
الى المقابل قربا وبعدا فتلك الامور هي المسماة بالاستعدادات فاصل القبول
من باب الامكان الذاتي ومراتبه المتفاوتة في قرب القبول وبعده من باب الاستعداد

الاستعداد فيكون الشدة المستلزمة للرجحان معتبرة في الاستعداد ولما كان
بعض الاستعدادات مرجحا للانفعال وبعضها مرجحا للاانفعال وهما نقيضان
متباعدان في الغاية كانت الاستعدادات متوسطة بينهما توسطا معنويا بمعنى
بعضها من احدهما وبعضها من الاخر فبطل ما توهم من ان المتوسط ههنا ليس حقيقة
ولا مجازا فيكون اطلاقه خطأ من حيث اللغة والنفسانية حالا وملكة النوع
الثالث من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية
بمعنى انها تكون من بين الاجسام للحيوان دون النبات والجماد فلا يمتنع ثبوت
بعضها لبعض المجردات من الواجب وغيره ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة
سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالا والتمايز بينهما فلا يكون الا بعارض
بان يكون الصفة حالا ثم يصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون
صبيا ثم يصير شيخا منها العلم اي من الكيفيات النفسانية العلم وهو اما تصور
واما تصديق جازم مطابق ثابت العلم يطلق تارة ويراد به الصورة الحاصلة
في الذهن وهي ان كانت اذعانا وقبولا للنسبة يسمى تصديقا والا تصورا والتصديق
ان كان مع تجويز لنقيضه سمي ظنا والا جزما او اعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا
للواقع سمي جهلا مركبا وان كان مطابقا له فان كان ثابتا اي ممتنع الزوال
بالتشكيك سمي يقينا والا تقليدا فان قيل لما فسر الثبات بامتناع الزوال
وجب ان لا يحصل العلم اليقيني الا في الفطريات لان النظريات قد يغفل
الذهن عن مباديها فيتشكك فيها بالتشكيك بل قد يحكم فيها بالخلاف وان فسر
الثبات بعدم الزوال لم يكن مخرجا للتقليد مطلقا لانه قد يكون عدم الزوال
اجيب بان النظريات اذا حصلت عن مباديها كانت كالفطريات في امتناع
التشكيك فيها وان غفل عن مباديها كما في المسائل الهندسية والحسابية فانها

مسطرف اليها شك وان غفل عن خصوصيات تلك المبادي ويطلق تارة ويراد به
اليقين فقط ويطلق اخرى ويراد به ما يتناول اليقين والتصور مطلقا وهذا
هو المراد ههنا وفسر العلم بهذا المعنى فانه صفة توجب لمحلها تميزا لا يحتمل متعلق
ذلك التميز نقيض ذلك التميز فقوله صفة وهي ما يقوم بغيره تتناول العلم وغيره
وقولهم توجب لمحلها تميزا اي توجب لمحلها الذي هو النفس تميزا لشيء يخرج الصفات
التي توجب التميز عن غيره فقط وهي ما سوى الادراكات فان القدرة مثلا
توجب امتياز محلها عن العاجز لا تميزا لشيء بخلاف العلم فانه يوجب تميز المحل
وتميزه شيئا وقولهم لا يحتمل متعلق التميز نقيض ذلك التميز يخرج الصفات الادراكية
التي توجب لمحلها تميزا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن والجهل المركب والتقليد فا
فانا اذا قلنا زيد قايم فقد حصل لنا تميز متعلق نسبة القيام الى زيد اعني ايجابها
وكذلك التميز نقيض متعلق بتلك النسبة بعينها وهو سلب تلك النسبة ففي صورة
الظن نسبة القيام الى زيد يحتمل السلب بمعنى انا لو اخطرنا هذا السلب بالبال لجوزناه
في الحال وفي صورة الجهل المركب والتقليد وان لم نجوز في الحال لكن يمكن ان يلوح
امر يوجب ان يسلب القيام عن زيد فلم يبق في الحد من التصديق الا التصديق
الجازم المطابق الثابت اعني اليقين وتناول التصورات باسرها بناء على ما زعم
بعضهم من ان التصورات لا نقايض لها وقد مر ذلك في بحث التقابل واعترض
على هذا الحد بانه يوجب ان لا يكون التصديق اعني النفي والاثبات علما بل اما لوجهها
وان لا يكون التصور ايضا علما بل ما يوجبه فالصواب ان يقال كما هو المنقول
عن بعضهم انه تميز لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التميز ولا يحد اي لا يحد العلم لانه
بديهي التصور والتحديد انما يكون للكسبي وما ذكروه في معرض التعريف له
بحسب اللفظ والاشياء البديهية قد يعرف بحسب اللفظ كما اشرنا اليه في صدر

الكتاب وقيل لا يمكن تحديد العلم لان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم بغيره لزم الدو د
لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الاخر فاعترض عليه بان معلومية غير العلم انما
يكون بحصول علم جزئي متعلق بذلك الغير لا بمعلوميته ولا بمعلومية الحقيقة العلم
الموقوف على معلومية الغير هو معلومية حقيقة العلم لا حصول الجزئي فلا دو ر
وينقسمان الصورة والاكتساب اي ينقسم كل من التصور والتصديق الى الضرو ري
والمكتسب والمراد بالكسبي هو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب وبالضروري
ما يقابله اعني ما لا يتوقف حصوله على النظر ولا بد فيه من الانطباع في المحل المجرد
القابل وحلول المثال مغاير اي يعني لا بد في العلم من انطباع شبح ومثال من المعلوم
في النفس فانا نحكم على المعدومات بل الممتنعات باحكام وجودية صادقة في نفس
الامر وكل ما يحكم عليه باحكام كذلك فله وجود لما تقرر ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبو ت
المثبت له واذ ليس في الاعيان فهو في النفس وما في النفس اما نفس حقيقته او مثاله
والاول باطل اذ لا حقيقة للمعدوم بل الممتنع حتى يحصل في العقل فتعين الثاني والمحققون
القائلون بالوجود الذهني للاشياء انفسها لا لاشباحها ان يجيبوا عن ذلك
بان الموجود في النفس ماهية المعدوم وحقيقته لا مثاله قيل هذا الدليل على تقدير
صحته انما يدل على ان العلم بالمعدومات لا بد فيه من الانطباع لا على ان العلم مطلقا
يجب فيه الانطباع كما هو المدعى واجيب بان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا
بموجود وعلمنا بمعدوم فاذا كان احدهما بانطباع كان الاخر ايضا كذلك فان
قيل علم الله بالمعدومات والموجودات ليست بالانطباع مع جريان الدليل بعينه
فيه اجيب بان العلم بالاشياء يكون على وجهين احدهما يسمى حصوليا وهو
بحصول الاشياء في القوى المدركة والاخرى يسمى حضوريا وهو بحضور الاشياء
بانفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا والصور القايمة بها اذ ليس فيه ارتسام وا

والانطباع بل هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم وهو اقوى من العلم
الحصولي ضرورة ان انكشاف الشيء على احد لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من
انكشافه عليه لاجل حضور مثاله عنده لا بد في العلم من الانطباع معناه ان المعلوم
اذا لم يكن بنفسه حاضرا عند العالم لا بد ان يكون مثاله حاصلا عنده ولما ادعى
فالبرهان عن القول بحصول صور الاشياء في ذاته توهم بعضهم بان علمه تعالى
بالاشياء انما هو بحضورها انفسها عنده لكن في العلم بالمعدومات واحوالها وخصوصا
الممتنعات القول بحضورها انفسها مشكل لانها حقائق لها ثابتة حتى يتصور حضورها
وقال بعضهم علمه تعالى بالاشياء انما هو بحصول صورها في مجرد آخر وقوله
وحلول المثال مغاير جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لو كان العلم بانطباع
المعلوم وحلوله في النفس لزم ان يكون النفس حارا باردا مستقيما معوجا الى غير
ذلك من الصفات المتضادة الممتنعة الحصول للنفس عند تعقلها لها والتالي باطل
قطعا وتقرير الجواب ان العلم بانطباع مثال من المعلوم وحلوله في النفس والمثال
مغاير لذي المثال مخالف له في كثير من الصفات واتصاف النفس بتلك الصفات
انما كان يلزم ان لو كان تلك الصفات انفسها حالة فيها لا اشباحها وامثالها.
وقد مر هذا البحث مستقصى في صدر الكتاب ولا يمكن الاتحاد ذهب طائفة الى ان
العالم يتحد بالمعلوم عند العلم وطائفة الى ان النفس الناطقة اذا علم شيئا اتحد
بالعقل الفعال فقوله ولا يمكن الاتحاد اشارة الى بطلان هذين المذهبين اي
اتحاد الشيء بالشيء غير ممكن لما بينا ان الاثنين لا يتحدان ويختلف باختلاف
المعقول اتفق القائلون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة
واختلفوا في الحادث وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة الى ان الواحد
منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين على التفصيل لانه لو تعلق بمعلومين لجاز تعلقه

بثالث ورابع الى ما لا نهاية اذ ليس مرتبة من العدد اولى من مرتبة اخرى فجاز
ان يكون واحد منا يعلم بعلم واحد بمعلومات لا نهاية وانه محال ورد عليه بمنع عدم الاولوية
في نفس الامر وان كانت غير معلومة لنا وبانه لم لا يجوز ذلك في حقنا كما جاز في
حقه تعالى وان لم يكن واقعا في حقنا واختار المصنف بناء على ان العلم عبارة عن
الصورة الحاصلة من المعلوم في العالم وصور الاشياء المتغايرة متغايرة وقال
القاضي وامام الحرمين يمتنع ان كان المعلومان بحيث يجوز انفكاك الشيء عن نفسه
ضرورة ان العلم بهذا غير العلم بذلك والتقدير جواز انفكاكهما واجيب بانه
يكفي في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة وهذا لا ينافي معلوميتهما
بعلم واحد في بعض الاحيان وح لا انفكاك فان قيل الامكان للممكن دائم فيجوز
الانفكاك وفيه المطلوب قلنا تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك لجاز بان
يتعلق بهما علمان وذهب ابو الحسين الباهلي الى ان العلم الواحد الضروري يجوز
ان يتعلق بمعلومات متعددة اذ لا مانع ههنا بخلاف العلم الواحد النظري لانه
يستلزم لاجتماع النظرين ضرورة ان النظر المؤدي الى وجود الصانع غير النظر المؤدي
الى وحدته وانه محال بالضرورة الوجدانية اجيب بمنع اللزوم لجواز ان يكون المعلومان
بعلم واحد ان لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة ونفي المعارض
وكون الحاصل علما لا جهلا وجعل الامام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير
العلم انه اضافة فيكون التعلق نفس التعلق او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون
للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد
على التفصيل ومن حيث انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع على الاجزاء من هذا القبيل اذ لم
يلاحظ الاجزاء على التفصيل فارتفع ما ذكر المصنف من انه اذا فسر العلم بالتعلق
ايضا يجوز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم مجموعا من حيث هو هو فان

فان الاجزاء داخلة فيه وردّ بانه ان اراد الجواز الذهني اعني تردد الذهن فلا نزاع
فيه وان اراد الجواز بحسب نفس الامر على ما هو المتنازع فممنوع اذ يجوز ان يستلزم محالاً
فلا نعلمه بالحال والاستقبال اشارة الى بطلان مذهب جماعة من المعتزلة حيث
قالوا ان العلم بالاستقبال العلم بالحال عند حصول المستقبل فان العلم بان الشيء
سيوجد علم بوجوده اذا وجد وكانهم ذهبوا الى ذلك تفاديا عن لزوم التغير
في علمه تعالى فزعموا ان علمه الازلي انه علم بوجود الاشياء فيما لا يزال لعين علمه بها في زمان
وجوده واما اهل السنة فقد قالوا ان علمه تعالى صفة واحدة تتعدد تعلقاتها بتعدد
المعلومات وتتغير بتغيرها فلا تغير في صفته تعالى وهو باطل لان المعلوم فيهما مختلف
والمعلوم في الاول عدمه في الحال وفي الثاني وجوده في الحال ولا نعلمه والحال العلم لا
يعقل الا مضافا بمعنى لا يتحقق العلم الا ان يكون هناك اضافة فتوهم بعضهم ان
العلم نفس تلك الاضافة فورد عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه اذ لا يتصور هناك
اضافة وذهب اخرون الى انه امر حقيقي يستلزم تلك الاضافة فمن قال من هؤلاء انه
انه صفة ذات اضافة توجه عليه ايضا ذلك الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع صورتين
متماثلتين وما يدفع ذلك الاشكال الوارد على الكل والى هذا المعنى اشار بقوله فيقوى
الاشكال مع الاتحاد يعني في علم الشيء بنفسه يتحد العالم بالمعلوم ويتوجه الاشكال
باجتماع صورتين متماثلتين ويقوى ذلك الاشكال باعتبار لزوم الاضافة اذ عند
الاتحاد لا يتحقق فلا يتحقق العلم لانتفاء لازمه الذي هو الاضافة والجواب عن الا
الاشكال الاول ان علم الشيء بنفسه علم حضوري فلا اجتماع وقد يجاب ايضا بان
احدى الصورتين موجودة بوجود اصيل والاخرى بوجود ظلي وبذلك يتمايزان فلا
استحالة وعن الاشكال الثاني ان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة ولا
ولا اشكال ان كون الشيء بحيث يصح ان يكون عالما مغاير لكونه بحيث يصح ان يكون

ان يكون معلوما وهذا القدر كاف لتحقق الاضافة المذكورة بين الشيء ونفسه سلمنا
جعلت نفس العلم او لازمه وهو عرض لوجود حد بناء اي العلم عرض لصدق تعريف
العرض عليه لانه لا شك انا اذا علمنا شيئا يحصل لنا في تلك الحالة كيفية نفسانية هي العلم
بذلك الشيء فيصدق عليها حد العرض سواء كان المعلوم جوهرا او عرضا وما قيل
من ان الصورة المعقولة من الجوهر لا عرض لصدق حد الجوهر عليها وهو انه ماهية
اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والصورة المعقولة من الجوهر كالحيوان
مثلا وان كانت في موضوع هو الذهن لكن ذلك انما هو بحسب الوجود الذهني لا
لا الخارجي بل هي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والجوهرية والعرضية
للشيء انما هما باعتبار وجوده الخارجي فذلك من باب اشتباه العلم بالمعلوم فان
المعلوم كالحيوان مثلا حين كونه معلوما موجود في الذهن واذا وجد في الخارج يكون
موجودا لا في موضوع فيصدق عليه حد الجوهر دون حد العرض اما صورته العقلية
اعني العلم به فليست موجودة في الذهن بل في الخارج وفي وجودها الخارجي موجودة
في موضوع هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها بل انما يصدق عليها العرض غاية
ما في الباب انها قائمة بالذهن قيام سائر الكيفيات النفسانية وفرق ما بين الوجود
في الذهن والقيام به وقد استوفينا الكلام فيه في مبحث الوجود الذهني فليرجع اليه
وهو فعلي وانفعالي وغيرهما العلم اما ان يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج كما
اذا تصورت شيئا ففعلته ويسمى فعليا او يكون مسببا عن وجود المعلوم كما اذا
شاهدت شيئا ففعلته ويسمى انفعاليا او لا يكون هذا ولا ذاك كما اذا تصورت
الامور الممتنعة التي ليست فعل الكل ومنه ضروري باقسامه الستة ومكتسب يعني ان العلم
ينقسم الى ما حصل بالفكر وهو المكتسب والى ما لا يحتاج في حصوله الى فكر وهو الضروري
واقسامه الستة بديهيات ومشاهدات ونظريات ومجربات وحدسيات ومتواترات

ومتواترات أقول ووجه الضبط أن القضايا إما أن يكون تصور أطرافها بعد
شرائط الإدراك من الالتفات وسلامة الآلات كافيا في حكم العقل أولا فالأول
البديهيات والثاني إما أن يتوقف على واسطة غير الحس أولا فالثاني المشاهدات
والأول إن كانت تلك الواسطة بينة لازمة بحيث لا يغرب عن العقل عند تصوره للأطراف
فهي الفطريات وإن كانت غير لازمة فإما أن يستعمل فيها الحدس أولا والأول الحدسيات
والثاني إن كان الحكم فيها مما شأنها أن يحصل بالإخبار فهي المتواترات وإلا فهي
المجربات أما البديهيات وتسمى أوليات أيضا فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور
طرفيها كالحكم بأن الواحد نصف الاثنين وأن الواحد في آن واحد في مكانين فقد يتوقف
العقل لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن محتاج إلى المؤثر أو لنقصان الغريزة
كما في البله والصبيان أو لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة كما في بعض الجهال أو لأن
الله تع لا يخلقه على ما هو مذهب الأشاعرة وأما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل
بواسطة الحواس الظاهرة أو الباطنة وتسمى حسيات كالحكم بأن الشمس نيرة
والنار حارة أو الباطنة وتسمى وجدانيات كالحكم بأن لنا خوفا وغضبا ومنها
ما يجده بنفوسنا لا بالآلات البدنية كشعورنا بذواتنا وأحوالنا وتسمى وجدانيات
وأما الفطريات فقضايا يحكم بها العقل بواسطة لا تغرب عنه عند تصور الطرفين
وتسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بأن الأربعة زوج لانقسامها بمتساويين
وأما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة إليه والقياس
الخفي المنضم للتيقن إليها وهو أن الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وإن لم يعرف
ماهيته وكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بأن السقمونيا
مسهل للصفراء فإن قيل هذا القياس إن حصل بالفكر كانت المجربات نظرية لا ضرورية
وإن حصل بالحدس كانت حدسية وإن حصل بمجرد تصور الطرفين من غير حدس

حدس ولا فكر فطرية بالضرورة فكانت من جملة قضايا قياساتها معها قلت بل
حصل بوجه آخر غير تلك الوجوه وهو أنه لما تكررت المشاهدة يحصل هذا القياس من غير
نظر ولا حدس وأدى إلى اليقين وأما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها بحدس قوي من النفس
يزول منه الشك ويحصل اليقين كالحكم بأن نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من اختلاف
تشكلات نوره بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس وذلك أنه مضيء دائما جانبه الذي
يلي الشمس فيحدس العقل أنه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك وأما المتواترات
فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بأمر محسوس يستند إلى المشاهدة
كثرة يمتنع تواطؤهم على الكذب واعتبر في الأخبار المتواترة كون المخبر به ممكنا وقوعه لأن
الممتنع لا يحصل اليقين به وإن كثرت الأخبار عن وقوعه ويعتبر أيضا كونه محسوسا لأن
المعقولات يكثر فيها الاشتباه فلا يفيد تواتر الأخبار فيها يقينا فإن قيل الخبر المسموع
مرة واحدة إذا انضاف إليه قرائن أفادت اليقين أو قام دليل على صدق قائله داخل
في المتواترات على ما علم من وجه الأرض الحصر وليس متواترا بلا اشتباه قلنا خبر القائل
إن علم صدقه بالنظر فهو خارج عن المقسم وإن علم بالحدس فهو من قبيل الحدسيات
وكذا الخبر المحفوف بالقرائن فإنه إنما يفيد اليقين إما باستدلال أو حدس من القرائن
وعلى الأول يخرج من المقسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات أقول إن الحدس قد يحصل
بتكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات والفارق على ما ذكرناه هو استعمال
الحدس وعدمه ومنهم من فرق بأن السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية
فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا هو أنه لو لم يكن لعلة لم يكن دائما
ولا أكثريا وأن السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان المقارن
لها أقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها وقيل الفرق أن التجربة يتوقف
على فعل يفعله الإنسان حتى يحصل المط بسببه فإن الإنسان ما لم يجرب الدواء

لم يتناوله او اعطاره مرة بعد اخرى لا يحكم عليها بالاسهال او عدمه بخلاف الحدس
فانه لا يتوقف على ذلك ومنهم من جعل الاقسام سبعة فقال لما يكون الواسطة فيها
هو الحس فقط ان كان هذا الحس هو الوهم فهي الوهميات وان كان حسا آخر فهي المشاهدات
والامام حصرها في القسمين البديهيات والمشاهدات واعتذر له بوجهين احدهما
ان البديهيات يشمل النظريات نظرا الى ان الواسطة لما كانت لازمة لتصور التصورات
فكان العقل لم يفتقر الى تصورها والحسيات يشمل المجربات والمتواترات نظرا الى ا
استناد حكم العقل فيها الى الحس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات وثانيهما ان كون
المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله
الامام في المحصل لاشتمال كل منها على ملاحظة قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها
معها ونازع بعضهم في كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن
كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات وواجب ويمكن
اي العلم ينقسم الى ممتنع الانفكاك عن كعلمه بذاته والى ما يقابله كساير العلوم وهو
تابع بمعنى اصالة موازنة في التطابق فزال الدور الذي يبحث بين المعتزلة والاشاعرة
وذلك ان الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى
عالم في الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع خلاف ما علمه تعالى
فكانت لازمة لهم فلا يكون اختيارية واجابت المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا
يكون علة له قالت الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علم الازلي تابعا لما هو متاخر
عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا عنه بانا لا نعني بالتابعية ههنا التاخر حتى يلزم الدور
بل نعني اصالة موازنة في التطابق بيان ذلك ان كل واحد من العلم والمعلوم موازن
للآخر لانهما متطابقان فكان كل واحد منهما وزن بالآخر فتوازنا اي توافقا
في الوزن والاصل في هذا التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم مثال

وسال له فنسبة اليه كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فكما
يصح ان يقال انما كانت الصورة هكذا لان ذات الفرس هكذا ولا يصح ان يقال
انما كانت ذات الفرس هكذا لان صورة الفرس كذلك يصح ان يقال انما علمت
زيدا شريرا لانه كان في نفسه شريرا ولا يصح ان يقال كان زيد في نفسه شريرا لاني
علمته شريرا فالله سبحانه وتعالى انما علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك لا ان
الامر بالعكس حتى يتم دليل الاشاعرة فان قيل حاصل هذا الكلام ان العلم تابع للمعلوم
فلا يكون علة له وح يلزم ان لا يكون علما فعليا اقول التابعية بمعنى الذي ذ
ذكرنا انما يجري في العلوم التصديقية التي لابد لها من واقع يطابقه فان المطابقة
واللااصالة فيها بالمعنى الذي ذكرنا انما يتصور فيها بينها وبين الواقع الذي هو
معلومها والعلم الفعلي انما يكون تصورا ولابد فيه من الاستعداد اما الضروري
فبالحواس واما الكسبي فبالاولى يريد ان علوم الانسان كلها تفيض عليه من المبدأ
الفياض فهو قابل لها لا فاعل لا انه فافاضتها عليه يتوقف على استعدادات
مخصوصة اما الضروريات فاستعداداتها باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة
فانه اذا احس بجزئيات نوع ما وارتسمت في ذهنه صورها المشتملة على الماهية النوعية
ومشخصاتها وتوجه بالقوة المسماة بالمفكرة الى مقايسة بعضها الى بعض لان تعفر
على نفسه الناطقة صورة تلك الماهية النوعية مجردة عن المشخصات واذا احس
بجزئيات انواع متعددة وقاس بينها استعد لفيضان صورة المشتركات
فيما بينها والمميزة واحصلت لها هذه التصورات والتصديقات الضرورية واما
النظريات فاستعداداتها هذه الضروريات فانه اذا تصرف في الضروريات
على قانون الاكتساب استعد لفيضان الاكتسابيات المتوقفة عليها بلا واسطة
واذا تصرف في هذه الكسبيات على ذلك القانون استعد لفيضان كسبيات اخر و

وهكذا و باصطلاح تفارق الادراك مفارقة الجنس النوع و باصطلاح آخر مفارقة
النوعين الادراك يطلق على معنيين باصطلاحين الاول هو الصورة الحاصلة
من الشيء عند المدرك اعم من ان يكون مجردا او ماديا جزئيا او كليا حاضرا او غائبا
في ذات المدرك او في آلته والادراك بهذا المعنى تنقسم اولا اقساما اربعة الاحساس
الذي هو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك مكنوفة بهيات مخصوصة
من الاين والكم والكيف وغيرها والتخيل الذي هو ادراك ذلك الشيء مع تلك الهيئات
ولكن في حال غيبته بعد حضوره والتوهم الذي هو ادراك معان جزئية بالمحسوسات
والتعقل الذي هو ادراك المجرد عنها سواء كان جزئيا او كليا وهذا القسم هو المسمى
بالعلم فيكون اخص مطلقا من الادراك بهذا المعنى فالادراك بهذا المعنى يفارق العلم
مفارقة الجنس النوع والثاني هو الاحساس فقط فهو بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة
النوعين المندرجين تحت جنس واحد لاندراجهما تحت الادراك بالمعنى الاول ولعل الادراك
في عبارة المتن فاعل ليفارق والتعبير بمفارقة الادراك وتعلقه على التمام بالعلة
يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول تعلق العلم بالعلة اما بماهيتها من حيث هي لا باعتبار
آخر وهو لا يستلزم تعلق العلم بالمعلول اصلا اللهم الا ان يكون المعلول لازما بينا
لماهية العلة بمعنى انه يلزم من تصور ماهية العلة تصور ماهية المعلول ومتى كان
كذلك كان العلم بالمعلول حاصلا والمقدمتان ظاهرتان بناء على القول بان ا
التعقل ليستدعي حصول ماهية مساوية للمعقول في العاقل اقول فيه نظر لان تصور
العلة انما يوجب تصور المعلول اذا كانت العلة بوجودها الذهني علة لوجود
المعلول في الذهن خرج بكون المعلول لازما بينا للعلة وقد استثناه ولم يتم
عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول قلنا قد حصل
في الذهن ماهية اذا تحققت في الخارج تحقق المعلول في الخارج فمعنى كون ماهية

ماهية العلة موجبة لماهية المعلول ان العلة بوجودها الخارجي يستلزم وجود المعلول
في الخارج لا انها بوجودها الذهني يستلزم وجود المعلول في الذهن وهذا هو المعلول
في الحال الذهن وهذا هو المط واما بماهيتها من حيث انها مستلزمة للمعلول او علة له
وهذا علم ناقص بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول لكن لا مطلقا بل من حيث هو لازم
العلة او معلول لها ضرورة ان الملزومية واللازمية او العلية والمعلولية من المتضايفات
التي لا يتصور ولا يصدق بثبوتها الا معا وهو علم ناقص بالمعلول واما بماهيتها
ولوازمها وعوارضها وملزوماتها وما لها في نفسها وما لها في نفسها وما لها
بالقياس الى غيرها وهذا علم تام بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول كذلك اي على الوجه
التام ولا عكس اعني العلم التام بالمعلول لا يستلزم العلم التام بالعلة كما هو المشهود
وقد يقال العلم بالمعلول من جميع الوجوه المذكورة يستلزم العلم بالعلة كذلك
لان العلة وملزوماتها من ملزومات المعلول فان قيل موضوعات العلة ليست
ملزومة للمعلول قلنا كذلك عوارض المعلول ليست من لوازم العلة على ان هذه
القائلة بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول مستعملة عندهم في مواد متعددة
كاثبات علمه تع بسائر الموجودات لكونه عالما بذاته واثبات علم غيره من المجردات
بمعلولاتها كذلك الى غير ذلك من المواضع التي يستدل فيها بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول
فان لم يمتنع كون المبداء الاول تع عالما بذاته من جميع تلك الوجوه فقد يمنع
ذلك في غيره فلا يتم مقصودهم فيه فالصواب ان يقال العلم بوجود العلة التامة
يستلزم العلم بوجود المعلول المعين ولا عكس لان لوجود المعلول المعين لا يتميز
ذلك ان العلة التامة يكون بخصوصها مقتضية لمعلول مخصوص والمعلول
الخاص يستدعي لامكانه علة ما فالعلية مستندة الى خصوصية الذات التي لا
يتصور اقتضاؤها الا لشيء مخصوص والمعلولية مستندة الى الامكان ذات مخصوصة

ولاسكان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة فبكونها العلم بالعلة يستلزم العلم بماهية
المعلول وانيته والعلم بالمعلول يستلزم العلم بانية العلة دون ماهيتها ولم حكم
بان الاستدلال بالعلة يستلزم علما تاما والاستدلال بالمعلول يوجب علما
ناقصا اقول في النظر المذكور انا فان اقتضاء العلة لمعلولها انما هو بحسب
الثبوت المحقق الخارجي وذلك لا يفيد استلزام العلم بالعلة للعلم بالمعلول انما
المفيد لذلك هو الاقتضاء بحسب التحقق الذهني نعم اذا علم ان ا مثلا علة تامة
لب وعلم مع ذلك ان ا موجود علم ان ب ايضا موجود لما علم ان خصوصية
ذات ا مقتضية لخصوصية ذات ب دون العكس فانه اذا علم ان ب موجود
لا يعلم ان ا موجود لامكان ان يوجد بعلة اخرى غير ا فالعلم بوجود العلة المعينة
يستلزم العلم بوجود المعلول المعين دون العكس واما العلم بماهية المعلول فلا
سبيل الى استنباطه من العلم بماهية العلة الا ان يكون المعلول لازما بينا للعلة
كما ذكرنا ومراتبه ثلث اي مراتب العلم ثلث الاول لكونه بالقوة المحضة وهو عدم
العلم عما من شانه العلم وهذه القوة قد يكون قريبة من الفعل كما في العقل وقد يكون
بعيدة منه كما في العقل الهيولاني وقد يكون متوسطة كما في العقل بالملكة وانما جعل
الاستعداد القريب او البعيد والمتوسط الجامع لعدم العلم من مراتب العلم نحوا
ونظرا الى ان استعداد الشيء كانه منه فلا يخفى ان على القريب من تلك المراتب اولى
الثانية العلم الاجمالي وهو حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل و
وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل الثالث العلم التفصيلي وهو ان يعلم
الاشياء متمايزة في العقل منفصلا بعضها عن بعض ملحوظا كل واحد منها قصدا
فالعلم الاجمالي كمن علم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه
وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة هي مبدا تفاصيل تلك المسئلة

المسئلة فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه بل هي بالفعل من وجه بالقوة فانه علم بالفعل
نظرا الى ان الجملة من حيث هي جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل التي في ضمنها و
وقال الامام ان هذه المرتبة المسماة بالعلم الاجمالي باطلة لوجهين الاول
ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان يتميز كل واحد منها عن غيره فيكون
التفصيل حاصلا وان لم يكن معلومة بها حاصلا اصلا ثم ربما كان حالها احوا (لها)
معلومة تفصيلا مما هو معلوم مفصل وما ليس بمفصل ليس بمعلوم والجواب
ان صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن مجتمعة لكن العقل لم يحدق نظره
الى كل واحد منها على حدة ولم يلتفت قصدا الى الجملة فانا شرع في المسئلة وقررها
شيئا فشيئا وحدق النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة حصل له
في العلم مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبديهة عن الاولى التي هي علم بتلك التفاصيل
ملاحظة لها اجمالا ونظيرها اي المرتبتين من المحسوسات ان يرى جماعة
دفعة ثم يحدق النظر اليها فانا نجد في الابتداء حالة اجمالية وبعد التحديق حالة
اخرى فالحالة الاولى شبيهة بالعلم الاجمالي والثانية بالعلم التفصيلي والثاني
انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة
لو طابقت لامور مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فتكون تلك
الصورة حقائق مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد
من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان
يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحيثها ينكشف كل معلوم منها بصورة
ويمتاز عما عداه نعم انه قد يحصل الصورة المتعددة لامور متكثرة كالاجزاء المركب
تارة دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو وتارة مرتبة في الزمان كما نتصو
اجزاؤه واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكروه من العلم الاجمالي ما التفصيلي

ذلك الذي ذكرناه من حصول الصورة تارة دفعة وأخرى مرتبة فلا نزاع فيه الا ان
الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل
وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لانه حاصله راجع الى ان العلوم قد يجتمع
في زمان واحد وقد لا يجتمع بل يتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى
الى المعلوم فكلتا الحالتين على تفصيل بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار
الاجتماع العارض للعلوم باختلافهما تبعا الى المعلوم واما ما قالوا من انه عقيب
السؤال العالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا لترتبه على التقدير فمردود بان لذلك
الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو انه يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم
عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهو مجهولة
في تلك الحالة ونظير ذلك انا اذا عرفنا النفس من حيث انها محرك البدن فان لا
لازمها اعني كونها محركة معلوم تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان يعرف بطريق آخر فبطل
ما قالوا وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة والجواب
انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة
بحسب تلك الاجزاء والعقل متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانه مع
حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا
توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة وصار انكشفه بعضها
من بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول
صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم
وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة ح بلا قصد
والتفات واذا قصدت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول
فللعلم بالقياس الى المعلوم مرتبتان احديهما اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكروه

ذكروه وقولهم المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما
اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك
ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قولهم العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات
كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالامكان العام فلا شك انا حملنا على
جميع افراد الشيء فلا بد ان يكون معلومة لنا ولا علم بها في هذه الحالة الا باعتبار
مفهوم الشيء الشامل لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك
الافراد حتى امكنه الحكم عليها فظهر ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه
الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيحكم
على تلك الافراد دونه وذو السبب انما يعلم به كلها اشارة الى مذهبين مشهورين
فيما بينهم الاولى ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه فيعلم كلها واستدلوا
على الاولى بان ذا السبب ممكن وكل ممكن اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه
امتنع الجزم بترجيح احد طرفيه على الآخر واذا التفت الى وجود سببه حكم بوجوده حكما
قطعيا واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يعلم وجوده باحساس او الهام او كشف او
حدس او اخبار ومن علم صدق برهان مع عدم العلم بالسبب فان العلم بمجرد امكانه
لا يقتضي عدم العلم بوجوده غايته انه لا يقتضي العلم بوجوده لكنه لا ينافيه
وايضا البرهان الانى استدلال بالمعلول على العلة واجيب بان المراد ان ذا
السبب لا يعلم علما نظريا مستقلا بذاته المتعينة الا بالسبب وحاصله ان الممكن اذا
لم يكن الحكم باحد طرفيه ضروريا لا يعلم بخصوصه الا من الاستدلال بسببه فخرج بقيد
الاول اعني نفي الضرورة المحسوسة وما علم بالهام او كشف او حدس وبالقيد الثاني
اعني نفيه البرهان الانى فانه لا يفيد علما بعلة معينة كما عرفت والثانية ان من علم
ان الالف مثلا موجب للباء واستدل بالالف على الباء فقد حصل له عند هذا الاستدلال

العلم بالبناء وهو كلي لان نفس تصور معناه لا يمنع من الشركة والعلم بصدوره عن
الآلات وهو ايضا كلي لان صدور شيء لا يمنع نفس تصوره عن الشركة والكلي المقيد
بالكلي كلي ايضا واعترض عليه بان هذا انما يصح اذا استدل بالآلات على البناء واما
اذا استدل بهذه الآلات على هذا البناء كان المسبب المعلوم جزئيا حقيقيا
قال الامام والصحيح جواز هذا الاستدلال لان الاشخاص من حيث انها اشخاص
معلولة لاشخاص اخر والعلم بموجب العلم بالمعلول فكانه اشار بقوله والصحيح الى ما
استنبطه منها فيهم من انهم لا برهان على الشخص من حيث هو شخص كما انه لا حد له
من حيث هو كذلك اعلم ان اصحاب الشرائع والملل اتفقوا على ان مناط التكاليف
الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقده من الصبيان والمجانين والبهائم و
واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل
بالملكة وهو قريب مما قيل من انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات
في مجاري العادات والقائلون بان الحسن والقبح ذاتيان للعقل فسروه بما يعرف
به حسن المستحسنات وقبح المستقبحات وقال جماعة واختاره المحقق العقل غريزة يلزمها
العلم بالضروريات عند سلامة الآلات والغريزة هي الطبيعة التي جبل عليها الانسان
والآلات هي الحواس الظاهرة والباطنة وانما اعتبر سلامة الآلات لان العلم لا يلزم العقل
مطلقا بل عند سلامتها الا يرى ان النائم عاقل ولا علم له لتعطل حواسه وقد يطلق
العقل على غير ما هو مناط التكاليف بالاشتراك فانه يطلق على الجوهر
المجرد المقابل للنفس ويطلق على النفس باعتبار مراتبها في استكمالها علما وعملا
ويطلق على نفس تلك المراتب وعلى قواها في تلك المراتب ايضا بيان ذلك ان للنفس
باعتبار تأثرها عما فوقها من المبادي واستفاضتها عنها ما يكمل جوهرها
من التعقلات قوة يسمى عقلا نظريا له اربع مراتب ولها باعتبار تأثيرها في البدن

ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل قوة يسمى عقلا عمليا له ايضا مراتب اربع
اما مراتب النظر فهي اما كمال واما استعداد نحو الكمال قريب او متوسط او بعيد
فالبعيد وهو محض قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى
الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها ويسمى النفس وقوة
النفس في هذه المرتبة ايضا بهذا الاسم وكذا الحال في ساير المراتب يطلق الاسماء على
المراتب انفسها وعلى النفس الناطقة في تلك المراتب وعلى قواها وانما قيدنا الهيولى
بالاولى لان الهيولى الثانية كالجسم المطلق للبسايط وكالعنصر للمواليد ليست خالية
عن الصور كلها بل الصور ماخوذة فيها بخلاف الهيولى الاولى فانها في حد
نفسها خالية عنها اذ ليس شيء منها ماخوذا فيها وان لم تنفك عن الصور
كلها والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات
يسمى عقلا بالملكة والمراد بالملكة ما يقابل الحال لان استعداد الانتقال الى
المعقولات راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود
الانتقال اليها بناء على قربه كما يسمى العقل بالفعل عقلا بالفعل مع كونه بالقوة
لان قوة قريبة من الفعل جدا والقريب وهو الاقتدار على استحضار النظريات
متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بالالتفات
بمنزلة القادر على الكتابة وله ان يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه
من الفعل واما الكمال وهو ان يحصل النظريات مشاهدة يسمى عقلا مستفادا
اي من خارج هو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من
الكمالات واعلم ان العقل الهيولاني والعقل بالملكة استعداد لاسترجاعه واسترداده
متى شاء في الحدوث عن العقل المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير
ملكة مستقدم عليه في البقاء لان المشاهدة يزول سريعة ويبقى ملكة الاستحضار مستمرة

متوصل بها الى المشاهدة فمنهم من نظر الى التأخر في الحدوث فجعلها مرتبة رابعة ومنهم من
نظر الى التقدم في البقاء فجعلها مرتبة ثالثة وايضا العقل المستفاد يتصور بالقياس
الى كل مدرك وقد يعتبر بالقياس الى جميع المدركات معًا وهو ان يصير جميعها
مشاهدًا بحيث لا يغيب شيء منها اصلًا وهو بهذا المعنى انما يكون في دار القرار
ومنهم من جوزه في دار الدنيا لنفوس قوية لا يشغلها شأن عن شأن فكأنهم وهم في
جلابيب من ابدانهم قد نضوها وانخرطوا في سلك المجردات التي تشاهد معقولاتها
دائمًا واما مراتب العمل فاولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع النبوية والنواميس
الالهية وثانيها تهذيب الباطن من الملكات الردية ونفض اثار شواغله عن عالم الغيب
وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تحلي النفس بالصور القدسية و
ورابعها ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية
وهو ملاحظة جلال الله وجماله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة
في جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقًا في علمه الشامل بل كل وجود وكمال هو فائض
من جنابه والاعتقاد يقال لاحد معنيين فيتعاكسان في العموم والخصوص الاعتقاد
يطلق على التصديق مطلقًا اعم من ان يكون جازمًا او غير جازم مطابقًا او غير
مطابق ثابتًا او غير ثابت وهذا اول المشهور وقد يقال لاحد قسمي العلم اعني اليقين
الذي قد بين ان العلم ينقسم اليه والى التصور فيتعاكس العلم والاعتقاد في العموم و
والخصوص بحسب الاصطلاحين لان الاعتقاد بالمعنى الثاني اخص من العلم وذلك
ظاهر وبالمعنى الاول اعم من العلم اذ يصدق على الظن والجهل المركب والتقليد بخلاف
العلم وفي هذا الكلام محل ما لان المتبادر منه ان يكون نسبة الاعتقاد بحسب
الاصطلاحين في العموم والخصوص الى العلم بمعنى واحد وليس كذلك لان الا
الاعتقاد بالمعنى الاول انما يكون اعم من العلم اذا اريد بالمعنى اليقين وبالمعنى

وبالمعنى الثاني انما يكون اخص منه اذا اريد به ما هو منقسم الى التصور واليقين
اللهم الا ان يكتفى بالعموم بالوجه ويقع فيه التضاد بخلاف العلم اي الاعتقاد بالمعنى
الاول يقع فيه التضاد يعني قد يكون اعتقاد ضد اعتقاد وذلك بان يتعلق احدهما
بايجاب نسبة ويتعلق الاخر بسلب تلك النسبة بعينها فان هذين الاعتقادين امران
وجوديان يمتنع اجتماعهما في محل واحد هو المعتقد وان جاز تواردهما عليه معًا
بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الثاني فان الادراك المتعلق بالسلب او الايجاب
اذا لم يطابق الواقع لا يكون علمًا ولا اعتقادًا بالمعنى الثاني والمطابق للواقع لا
يكون الا احدهما ولا يتصور علمان يتعلق احدهما بايجاب نسبة والاخر بسلب تلك
النسبة ولا اعتقاد كذلك بالمعنى الثاني فلا يجري فيهما التضاد والسهو عدم ملكة
العلم وفرق بينه وبين النسيان للنفس الناطقة بالقياس الى صدركاتها احوال
تلك الادراك وهو حصول الصورة عندها والذهول المسمى بالسهو وهو زوال
الصورة عنها بحيث يتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة
في خزانتها والنسيان وهو زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها
الا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزانتها ايضًا فالسهو هو حالة متوسطة
بين الادراك والنسيان ففيها زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه
فان قيل النسيان قد يكون في المعقولات ولا يتصور زوالها عن خزانتها
اعني الجوهر المجرد اجيب بان النسيان فيها انما يكون بزوال الهيئة التي بها تمكن
النفس من الاتصال بذلك المجرد وح لا يبقى المجرد خزانة لمعقولات النفس فقد زالت
الصورة عن الخزانة بزوال الخزانة من حيث انها خزانة فقد ظهر بما ذكرنا
ان تعريف السهو بعدم ملكة العلم سهو والشك تردد الذهن بين الطرفين
اي بين طرفي الايجاب والسلب من غير ترجيح احدهما على الاخر وقد يتضح تعلق

كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالاخر فيتغاير الاعتبار التصور الاعتقاد و
والعلم يصح تعلق كل منهما بجميع الاشيا فيصح تعلق كل منهما بنفسه وبالاخر وح لا
يكون بين العلم والمعلوم تغاير الا بالاعتبار اذ لا حاجة الى صورة اخرى حاصلة
من المعلوم في العالم كما ان علم النفس بذاتها وبساير صفاتها القايمة بذاتها عند
اقول ذلك في تعلق العلم التصوري بالعلم تصورا او تصديقا وكذا في تعلقه
بالاعتقاد فانه اذا حصل لنا تصور او تصديق واردنا ان نتصور ذلك التصور
او التصديق يكفي لنا في ذلك حصول هذا التصور او التصديق عندنا ولا حاجة
لنا الى حصول صورة اخرى ذهنية اخرى منتزعة منهما كما في علم النفس بصفاتها
القايمة بذلك وذلك يسمى علما حضوريا اما اذا تعلق الاعتقاد او العلم التصديقي
ما بالعلم او الاعتقاد كان يحكم على تصور الانسان مثلا وعلى التصديق بحال من
احواله بانه كذا كان العلم بالمحكوم عليه من قبيل التصور بالتصور او التصديق غير
محتاج الى صورة اخرى منتزعة منه وكان العلم متحدا مع المعلوم بالذات مغايرا
له بالاعتبار لكن باقي اجزاء التصديق كتصوره وتصور النسبة والحكم لا يكون
الا بحصول صور من تلك المدركات عند المدرك ويكون العلم مغايرا للمعلوم
بالذات والجهل نقيضا ثالثها وباخر قسم لاحدهما الجهل يطلق على معنيين احدهما عند
يسمى جهلا بسيطا وهو عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او
او معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم للملكة والثاني
يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا سواء كان
مستندا الى شبهة او تقليد ويسمى مركبا لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل
به وهو بهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم والظن ترجيح احد الطرفين
اي الظن اعتقاد احد الطرفين اي الايجاب والسلب اعتقادا راجحا لا

مع تجويز النقيض عن الظن الاخر وهو عين اعتقاد الرجحان قد يكون جازما بان ف
الظن فانه اعتقاد راجح بلا جزم وهو المراد من قوله ترجيح احد الطرفين ويقبل
الشدة او الضعف وطرفاه علم وجهل فان بعض الظنون اقوى من بعض
وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامة جزئيه ومع فساد احدهما قد يحصل ضده يشير
الى كيفية اكتساب النظري من الضروري ولا خفاء في ان كل واحد نظري لا يحصل
من اي مبدا اتفق بل لا بد من مباد مناسبة له والمبادي لا يوصل اليه كيف اتفقت
بل لا بد من ترتيبها على هيئة مخصوصة وهذا الترتيب هو النظر وعرفوه بانه ترتيب
امور حاصلة لتحصيل ما هو غير حاصل فتلك المبادي بمنزلة الجزء المادي للنظر
وتلك الهيئة بمنزلة الجزء الصوري له فاذا كانتا صحيحتين بمعنى على الشرايط المعتبرة
في الانتاج افادتا علما ضرورة من غير تخلف واما اذا فسدتا احديهما او كلتاهما
فلا يفيدان علما ضرورة بمعنى لا يستلزمان العلم بل قد يحصل بهما العلم كما اذا قيل
كل انسان وكل حجر حيوان لم ينتج كل انسان حيوان وقد يحصل بهما ضد العلم اي
الجهل كما يقال كل انسان حجر وكل حجر جماد ودلكما اذا كان الفساد مقصورا
على المادة كما في هذين المثالين واما اذا كانت الصورة او كلاهما فاسدة
فلا يفيدان شيا اصلا علما ولا جهلا كما اذا قيل بعض الانسان كاتب وبعض
الكاتب شاعر لا ينتج اصلا شيا لا ايجابا كبعض الانسان شاعر ولا سلبا كبعض
الانسان ليس بشاعر فحصول العلم عن الصحيح واجب لما ذكر ان النظر الصحيح
مادة وصورة يحصل به العلم من غير تخلف اراد ان يشير الى ما اختار من القول
في كيفية هذا الحصول فالمذاهب المشهورة في هذه المسألة ثلثة الاول مذهب الا
الاشعري وهو ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح باجراء العادة بناء على
اصله وهو ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس لشيء منها مدخل

في وجود شيء آخر الا ان الله تعالى قد يوجد بعضها عقيب بعض آخر بلا وجوب
عنه لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه لبطلان قاعدة التحسين والتقبيح العقليين
فان تكرر منه ايجاده عقيبه يسمى ذلك عادة وان لم يتكرر يسمى خارقا للعادة
ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر ممكن متكرر فيكون مستندا اليه بطريق
العادة الثاني مذهب الحكماء وهو مذهب ايضا مبني على اصلهم ان المبدأ الفياض
لوجود الحوادث موجب بالذات وان فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام
ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر حادث فيندرج في تلك القاعدة الثالث
مذهب المعتزلة وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان افعالنا الاختيارية صادرة
عنا اما بمباشرة ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل آخر منا واما بتوليد ان كان
بتوسط فعل آخر فزعموا ان العلم الحادث عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط
النظر الذي هو فعل اختياري لنا فيكون صدوره بطريق التوليد وارادوا
بالفعل ههنا الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس التأثير ليرد الاعتراض بان العلم ليس
بفعل وكذا النظر على بعض التفاسير الا يرى ان الحركة ايضا ليست كذلك وقد
اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد واحتج بعض اصحابنا
بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلان مذهبنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا
وكذا النظر ابتداء لا يتكلمها اشتراكهما في النظرية واجابت المعتزلة عنه بان
هذا لا يفيد اليقين لكونه قياسا فقهيا ومع ذلك فانا انما قلنا بعدم توليد التذكر
لعلة فارقة لا توجد في ابتداء النظر على عدم مقدورية التذكر فانه يقع بطريق الضرورة
بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان
ذلك العلم ايضا من افعاله فلم يصح التكليف به اذ هو تكليف بفعل الغير فان صح
ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر بطل القياس لان العلة غير مشتركة والا منعنا

منا الحكم الذي هو عدم التوليد والتزمنا التوليد في التذكر فان ابا هاشم صرح
بان التذكر السابق للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما
يكون فعل الله تعالى والذي يفعله العبد بقصد واختياره يولده لان ذلك العلم
حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله وايضا التذكر انما يكون بعد حصول العلم وابتداء
النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء
النظر لانه لا يلزمه هذا المحذور **اقول** الحق ان المنظور فيه ان كان معلوما مشاهدا للنفس
فتذكر النظر لا يفيد العلم به ولا تذكره للزوم تحصيل الحاصل وان كان معلوما غير
مشاهد لها فهو بعيد بكره فان صار منسيا منسيا فهو فيلزمه العلم به واختار
المصنف ان حصول العلم عقيب النظر واجب ولم يتعرض ان ذلك الوجوب بطريق
الافاضة لما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة وهنا
مذهب آخر اختاره الامام الرازي يحتمل ان يكون هو مختار المصنف وهو ان حصول
العلم عن النظر الصحيح واجب لازم له لزوما عقليا غير متولد منه واستدل الامام
اما على وجوبه فبانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث
واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة استحال ان لا يعلم ان العالم
حادث واما على انه غير متولد فبان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى فيكون العلم
عقيب النظر لكونه ممكنا واقعا بقدرته لا بقدرة العبد واعلم ان هذا المذهب
لا يصح مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وانما يصح اذا حذف
قيد الابتداء في استناد الاشياء الى الله تعالى وجوزنا ان يكون لبعض الاثار مدخل
في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان
الكل واقعا بقدرته كما يقوله المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدر
ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ترك الفعل الواجب

اذ عكنه ان يفعل بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكي لا يكون
تاثيرا لقدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وح يقال النظر صادر بايجاد
الله تع وموجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه ولا حاجة
الى المعلم يعني ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تع ولا حاجة الى المعلم خلافا للملاحدة
لنا وجوه الاول انه قد ثبت وجوب العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان
في المعارف الالهية او غيرها وسواء كان مع معلم او لا الثاني ان نظر المعلم لكونه
نظرا في معرفة الله تع يحتاج الى معلم اخر ويتسلسل واجيب عنه بانه قد يكفي عقله لكونه
مؤيدا من عند الله تع بخاصية تقتضي كمال عقله واستقلاله في معرفته تع او ينتهي
سلسلة الاحتياج الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي الثالث ان صدق المعلم
ولا بد منه ان علم اخباره بصدقه فاما ان لزم الدور لان اخباره هذا انما يفيدنا
العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا
الاخبار وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تع بنظر العقل مع كفاية في معرفة الامور
الالهية فلا حاجة الى المعلم اجيب بانه قد يشارك العقل قوله في العلم بصدقه
بان يضع المعلم مقدمات منها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما
معا فلا دور ولا كفاية اقول لهم ان يجيبوا بان صدق المعلم ليس من المعارف
الالهية التي يدعي عدم استقلال العقل فيها لان مرادنا بالمعارف الالهية الا
الامور الغائبة عن الحواس وصدق المعلم مما يهتدي اليه بمشاهدة قرائن الاحوال
وبهذا يخرج الجواب عن الوجه الاول هو معتمد الاصحاب في الرد عليهم بان يقال
ذاته تع لكونه مجردا غائبا عن الحواس لا يوجد مقدمات مؤدية تناسب العلم
بذاته وباحوال ذاته حتى يستنتج منها بالنظر فان طريق حصول العلوم الفطرية
كما ذكرنا انما هو الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات

المشاركات والمباينات حتى يفيض من المبدأ العلوم الكلية من التصورات والتصديقات
ولا شك ان تلك العلوم الغائبة لا يتعلق بما لاحظ للحواس فيه فلا بد من معلم مؤثر
من عند الله تع حتى يبين لنا العلوم المتعلقة بما لاحظ للحواس فيه من التصورات
والتصديقات حتى يحصل لنا مادة في المعارف الالهية اذ قد تبين ان النظر لا بد
له من مادة هي العلوم التصورية والتصديقية المناسبة للمطلوب فطريق الرد
عليهم ان يقال ذلك المعلم هو النبي عم ولا شك في الاحتياج اليه وههنا يخرج الجواب
عما قيل ان مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة بمعنى ان معرفة
الصانع بالنظر لا يفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن ماخوذا من معلم وامتثالا
لامر على ما قال النبي عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا
منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم بان يقال
ذلك المعلم هو النبي ع وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر
الى معلم يجدد طريق الارشاد والتعليم وتوقف النجاة على متابعته والاعتراف
بامامته ولهم وجهان الاول انه كثيرا ما يقع الاختلاف بين العقلاء في المعرفة كثرة لا تحصى
ولو كان العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء
الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة واجيب بان ذلك الاختلاف انما وقع لكون
بعض تلك الانظار الصادرة عنهم فاسدة والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح نعم
قد دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم
الثاني انا نرى الناس محتاجين الى معلم في العلم التي يكتفى فيها بادنى نظر كالنحو
والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم
العويصة التي هي ابعد عن الحس والطبع مع ان المط فيها اليقين واجيب بان الا
حتياج الى المعلم بمعنى عسر حصول المعرفة بدونه مسلم وما ذكرتم يدل عليه وانما

واما يعني الامتناع بدونه فلازم ولا يعبل دليكم ثم لا بد من الجزء الصوري يعني
لا بد ان يترتب العلوم الحاصلة على هيئة مخصوصة حتى يستنتج منها علوم اخر اذ لو كا ن
العلم بالمقدمات سواء كانت مرتبة او غير مرتبة كافيا في العلم بما يستند اليها من
الكسبيات لكان كل من علم ضروريات مخصوصة وجب ان يكون عالما بجميع النظريات
المستندة الى تلك الضروريات بواسطة او بغير واسطة وليس كذلك فان كثيرا من
العقلاء يعلمون مقدمات كثيرة ولا شعور لهم بما يستنتج منها وذلك لعدم ان
الترتيب فيما بينها على هيئة منتجة لانهم اذا رتبوها على ما ينبغي علموا نتائجها وشرطه
عدم الغاية وضدها وحضورها اشترطوا للنظر صحيحا كان او فاسدا بعد شرائط
العلم من الحياة والعقل وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك امرين احدها عدم غاية
النظر اعني عدم العلم بالمط فانه غاية النظر اذ لا طلبمع لحصول **اقول** ان النظر
غير مشروط بطلب مط معين فيمكن ان ينظر في مقدمات حاصلة عنده لتحصيل مط ما غاية
الامر ان المطلوب لكونه حاصلا لا يحصل ثانيا وايضا يلزم تحصيل الحاصل واورد عليه
ان من حصل العلم بمط من دليل ربما ينظر من دليل آخر على ذلك المط ولا يكون ذلك
دليل آخر تحصيلا للحاصل لان العلم الحاصل باحد الدليلين يخالف الحاصل بالاخر
اما شخصا او صنفا واجيب بان ذلك اجتماع للمثلين وتعدد الدليل لا يجدي
نفعا كتعدد الفاعل ووجوب المادية مشروط بعدم سبق العلم بالمط والمقصود
من النظر الثاني معرفة كيفية الدلالة في الدليل الثاني والمراد بعدم العلم عدم اليقين
اذ لو كان المط دون مرتبة اليقين فلا شك في جواز النظر فيما يودي الى اليقين
والنظر حاصل لانه ليس معلوما علما يقينيا وكذا الحال فيما اذا عرفت الماهية
بكنهها فانه لا يتصور هناك نظر في معرفتها واما اذا عرفت ببعض اعتباراتها
فانه يجوز ان ينظر في معرفة كنهها الثاني عدم ضد الغاية اعني عدم الجهل المركب

المركب بالمط صارف عن النظر مع وجود الصارف لا يتصور فعل اختياري من العاقل
فلا يتصور ان مع نصح ذلك الجاهل معتقده ويتوجه منه الى طلب مباديه المودية الى
العلم به كيف وهو جازم بكونه عالما به ويرد عليه ان الجاهل ربما يتصرف في مقدمات
حاصلة عنده او لمعاده اليه وربما غافلا عن خصوصية ما يودي اليه فاديه الى
الى اليقين بخلاف اعتقاده فيزول عنه جهله المركب واما ضد المبادي
مرتبة دفعة والاشتغال منها الى المط فذلك حصر للنظر وزاد المص شرطا ثالثا و
وهو حضور الغاية اعني الشعور بالمط اذ لولاه يلزم طلب المجهول مطلقا **اقول**
يرد عليه ان الغافل عن المط ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده او لمعاده اليه
وربما اداه الى المط كما ذكرنا آنفا ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان واستارضد
المط على ثبوته كان التكليف به عقليا اختلفوا في ان وجوب النظر في معرفة الله تع
يجب العقل ام يجب الشرع فذهب المعتزلة الى الاول والاشاعرة
الى الثاني واختار المص الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان شكر الله تع وكذا
دفع الخوف عن النفس واجبان عقلا وهما يتوقفان على معرفة الله تع وهي متوقفة
على النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب
كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تع لكونه مقدورا
يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي يكون واجبا عقليا والى هذا اشار بقوله ولو
لوجوب ما يتوقف عليه العقليان اي شكر الله تع ودفع الخوف كان التكليف
اي بالنظر واجبا واما ان شكر الله تع واجب عقلا فلان شكر المنعم واجب عقلا
ونعم الله تع على العبد كثيرة فان كل عاقل اذا رجع نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة
وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة روحانية وجسمانية مما يحصى كثيرة ولا
شك في انما المستند منه ومن المعلوم ان من انعم عليه بهذه النعم ولم يلتفت الى

الى منعم ولم يعترف له بانعام ولم يذعن بكونه منعما في حقه ولم يتقرب اليه بمرضاته الا
ذمه العقلاء قاطبة واستحسنوا سلب تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلي الا
ذلك فيكون شكره تعالى واجبا واما ان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا فلا
فلان العاقل يرى نفسه مستغرقة بنعم جسام ويجوز ان يكون المنعم بها عليه قد اراد
منه الشكر عليها وانه ان لم يشكره سلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة بسلب النعم و
هو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرة ناجزة له فان لم يدفعه كان مستحقا للذم
ذمه العقلاء فههنا واجبان عقليان اعني شكره تعالى ودفع الخوف عن النفس
ولا يتم شيء منهما الا بمعرفته تعالى فانه اذا لم يعرفه لم يتصور ان يشكره واذا عرفه بصفاته
الكمالية علم انه هل اراد الشكر ام لا وعلم ايضا انه كيف يشكره فيندفع الخوف ويتم الشكر
فيكون معرفته تعالى ايضا واجبة عقلا وهي لا تتم الا بالنظر فهو ايضا وا
واجب عقلا الثاني ان النظر واجب بالاتفاق فوجوبه اما عقلي او شرعي والثاني
منتف على تقدير ثبوته فتعين الاول واليه اشار بقوله وانتفاء ضد المطلوب
على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اي ولانتفاء الوجوب الشرعي الذي هو
ضد هذا المطلوب اعني الوجوب العقلي على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا و
انما قلنا ان الوجوب الشرعي منتف على تقدير ثبوته لان الوجوب لو كان بالشرع
لتوقف على العلم بصدق الرسول اي لو كان وجوب النظر مطلقا اي
او وجوب النظر في معرفته تعالى ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه على العلم بوجوبه
على العلم بصدق الرسول اذ به ثبوت الشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف
على النظر في معرفته بانها فعل صادر من الله تعالى تصديقا له ووجوب هذا النظر
اعني النظر في معجزته ثابت بالشرع ايضا لاندراجه في مطلق النظر واما انه نظر في
معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل للرسل فاذا قال الرسول للمكلف انظر في معجزتي
كي تعرف صدقي فله ان يقول لا انظر في معجزتك حتى اعرف وجوب النظر فيها
علي فاني ما لا اعرف وجوبه لا يتعين علي الاقدام عليه فلي الامتناع منه وانا لا اعرف
وجوب النظر الا بثبوت شرعك الموقوف على صدقك الذي لا يعلم الا بالنظر في
معجزتك وانا لا انظر فيها ولو كان هذا الكلام منه حقا لا يعد مكابرة فيلزم افحام
الانبياء عليهم السلام اي عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة وذلك باطل
اجماعا فاذا اما يستلزمه اعني كون وجوب النظر شرعيا فظهر انا اذا فرضنا وجوب
النظر بالشرع وفتشنا عن حاله ادى الى بطلانه وانتفائه وما يلزم انتفاؤه على تقدير
ثبوته كان منتفيا **اقول** انتفاؤه مستلزم لاستلزامه المحال اعني افحام الانبياء اما
اما انتفاؤه على تقدير ثبوته فذلك غير لازم والفرق بينهما ظاهر لا سترة فيه لانا
كلما يستلزم المحال فثبوته انتفاؤه لان ثبوته يستلزم المحال والمحال لكونه ممتنعا لذاته
يستلزم انتفاء ذاته وما يستلزم انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الا انا نقول
كل ما يستلزم المحال ثبوته يقتضي ثبوت المحال وثبوت المحال لا يقتضي انتفاءه بل
ذاته لا يقال ذاته اذا اقتضى انتفاءه فذلك الاقتضاء ثابت له على جميع التقادير
ومن جملتها تقدير ثبوته فعلى تقدير ثبوته ايضا اقتضى انتفاءه لانا نقول
اقتضاء ذاته لانتفائه على جميع التقادير الواقعة في نفس الامر وثبوت المحال ليس
من التقادير الواقعة في نفس الامر والاشاعرة اعترضوا على الوجه الاول بان ذلك
مبني على اصلكم الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسنتكلم عليه
ولو سلم فلا نسلم ان الوجوب يدفع خوف العقاب لان احتمال الخلاف قائم فخوف العقاب
بحاله والعطاء زيادة فان قيل لا شك ان من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل
به لاتصافه بالكمال وتحصيل الاحسن واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت
المعرفة على وجهها لا قطع بذلك بل ربما تقع في اودية الضلال فيهلكوا لذلك

الملاهة اذى الى الخلاص من فظاعة بتراء، وايضا شكر المنعم ليس بواجب عقلا
بالنقل والعقل اما النقل فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب
مطلقا اى نفى التعذيب الدنيوى والاخروي قبل بعثة الرسول فدل على انه
لا وجوب عقليا والا لكان ثابتا قبلها ويلزمه التعذيب لوجود الاخلال
بالواجبات العقلية مع امتناع العفو عندهم واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب
عقلا وان كان لا لغاية يلزم العبث وهو غير جائز عقلا وان كان لغاية
فاما للمشكور وهو باطل لتعاليه عنها او للشاكر اما فى الدنيا وانه منتف
او فى الاخرة ولا استقلال للعقل فيها وايضا الشكر قد يتضمن خوف ضرر العقاب
لاحتمال ان لا يقع لائقا ولانه كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة الى جزائه
رحمه الله تعالى ونعمه وما مثل الشاكر الا كمثل فقير حضر ماين سلطان يملك
المشارق والمغارب ويحوى ما بينهما من الكنوز والذخاير فنيا و[illegible]
ثم طفق يذكرها على رؤوس الاشهاد ويداوم على تحريك انملة شكرا عليها ولا
شك ان ذلك يعد منه استهزاء فشكر العبد اولى بكونه استهزاء لان الدنيا و
ما فيها اقل عند الله من تلك اللقمة عند الملك وما ياتى به العبد مما يعد شكرا
احقر عند من تحريك الانملة بالقياس الى الملك ولانه تصرف فى ملك الغير ولو سلم
فلا نم توقفهما على المعرفة المستفادة عن النظر بل يكفى فيها المعرفة السابقة على
النظر الذي هو شرط النظر وعلى تقدير توقفهما على معرفة غير المعرفة السابقة
فلا نم ان المعرفة متوقفة على النظر لجواز حصولها بالتعليم على ما يراه الملاحدة
او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات
على ما يراه الصوفية ولو سلم ان المعرفة واجب مطلق فان معناه الوجوب
على كل تقدير و وجوب معيد بحال الشك اى تردد الذهن فى النسبة او بحال

او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع
تحصيل الحاصل ولو سلم فلا نم ان المعرفة واجب مطلق فان معناه الوجوب على
تقدير و وجوب المعرفة مقيد بحال الشك اى تردد الذهن فى النسبة او بحال
عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل
ولو سلم فلا نم ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب قولكم فى بيانه اذا توقف
واجب مطلق على شىء ولم يكن ذلك الشىء واجبا لجاز تركه وفرضنا تركه فى
زمان تركه وعدمه لا يجوز ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا والا لم يكن واجبا مطلقا
وقد فرضناه كذلك بل يجب ان يكون باقيا على وجوبه فيلزم ايقاع الموقوف حال
عدم الموقوف عليه وذلك تكليف بالمحال قلنا لا نم ان ايقاع الموقوف فى حال
عدم الموقوف عليه محال انما المحال ارتفاعه بشرط عدمه لا فى زمان عدمه
والفرق بينهما ظاهر لا سترة فيه اقول يمكن تتميم هذه المقدمة بان يقال لو توقف
الواجب المطلق على شىء وكان ذلك الشىء جائز الترك لزم امكان تحقق
الموقوف عليه وهذا خلف وايضا التكليف بالمحال جائز واجابت المعتزلة
ما ستتكلم على اصلنا وثبته والوفاق بدفع الخوف لاعتقاده انه مصيب واحتمال
الخطا فى نفس الامر لا يقدح فى ذلك والمراد بالتعذيب المنفى هو التعذيب الدنيوى
المراد بالرسول هو العقل لاشتراكهما فى الهداية ونفس الشكر مع كونه شاقا
على نفسه فايدة جليلة لانه تقرب الى حضرة المنعم وتوجه اليه واشتغال به فهو
واجب لذاته لا يستتبع فايدة اخرى وعدم استقلال العقل بامور الاخرة ممنوع
لان الثواب والاعواض واجبة عندنا عقلا كما سياتى ولا يتصور ذلك الا بتعقلها
فى امور الاخرة اجمالا والمعرفة السابقة الاجمالية ليست كافية من معرفة المنعم
ببعض صفاته الكمالية وما ذكر من الالهام والتعليم وتصفية الباطن تحتاج

الى النظر ليتميز به صحيحها عن فاسدها وايضا المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة
الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شيء منهما مقدورا لنا واما
التصفية كما هو حقها فتحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة فلا يفي
بها المزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدورا والمراد بالواجب المطلق هو ما لا يكون
وجوبه مقيدا بوجود ما يتوقف عليه كوجوب الزكوة المقيد بوجوب النصاب
لا ما يكون واجبا على كل تقدير والا لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا
اذ لا يجب على تقدير الاتيان به والتكليف بالمحال قبيح عقلا واعترضوا على
الوجه الثاني اما اولا فبانه مشترك الالزام اي ما ذكرتم من لزوم افحام الانبيا
مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو
مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا اذ لو وجب النظر بالعقل فبالنظر لان وجوبه
ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى
انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب فيقول المكلف لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم انظر
لا يقال قد يكون وجوب النظر من القضايا التي قياساتها معها فيضع النبي للمكلف
مقدمات ينساق ذهنه اليها بلا تكلف ويفيد العلم بوجوب النظر فيكون
العلم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات لانا نقول
كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات المفتقرة الى الانظار
باطل قطعا وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل اخر للمكلف ان لا يستمع الى
النبي وكلامه الذي اراد به تنبيهه ولا ياثم بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد
وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة هو المراد بالافحام واما
ثانيا فنقض وهو ان يقال ليس للمكلف الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل له

الامتناع منه ما لم يجب عليه لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر او لم
ينظر وسواء علم وجوبه ام لم يعلم وللنبي ان يقول ليس لك الامتناع عن النظر لانه
واجب عليك شرعا فتعين عليك الاتيان به لا يسوغ لك اهماله لا يقال يلزم
تكليف الغافل لعدم علمه بالوجوب لانا نقول الغافل الذي لا يجوز تكليفه من لم
يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف بكذا وهذا فاهم قد خوطب بالتكليف فليس
من تكليف الغافل في شيء الا يرى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم
عن وجوبه وبهذا الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقال وكذا لا يجب
النظر علي ما لم انظر باطل لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على
علم المكلف بالوجوب والنظر فيه واما الاشاعرة فلهم في اثبات هذا المطلب مسالك
الاول الاستدلال بالظواهر من الايات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في
المعرفة نحو قوله تع قل انظروا ماذا في السماوات والارض وقوله فانظروا الى
اثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امر بالنظر في دليل الصانع وصفاته
والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب قال عم ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر
فيها فقد اوعد بترك التفكر في دلائل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك
غير الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل
الاحاد المسلك الثاني وهو المعتمد ان معرفة الله تع واجبة اجماعا من المسلمين
كافة وقد يتمسك في ذلك بقوله تع فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال
صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك قد يحصل
بالتقليد من غير نظر وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو
واجب كوجوبه والاعتراض عليه من وجوه يعلم بعضها بالمقايسة الى الاعتراضات

الموردة على دليل المعتزلة وبعضها مخصوص بدليلهم وذلك وجوه الاول ان وجوب
المعرفة بالشرع غير ممكن لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى وامره
وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة اما للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل او لغيره
وهو تكليف الغافل فان من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايضا بط و
اجيب بان المقدمة القايلة بان تكليف غير الغافل بط لان تكليف الغافل ممنوعة
اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به كما مر من ان الغافل
من لا يفهم او لم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثاني منع وقوع الا
لاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وذلك لتقرير النبي عم وا
والصحابة العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر مع عدم الاستفسار
عن الدلايل الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا اذ
غاية جهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا تعين معه ولو كان
المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم اجيب بانهم كانوا يعلمون
الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة يدل على البعير واثار الاقدام على
افسما ذات ابراج وارض ذات فجاج اما يدلان على الصانع اللطيف الخبير
غاية ما في الباب انهم قصروا عن التحرير والتوضيح للمقاصد العرفانية والتقرير
والتفصيل للدلايل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر فان المعرفة الواجبة
اعم من الاجمالية التي لا يقتدر رفعها على التحرير والتقرير ودفع الشبه والشكوك
والتفصيلية معتد رفعها او يدعى ان العرفان التفصيلي واجب لكنه فرض
كفاية فان الوجوب الذي ادعيناه اعم من فرض العين وفرض الكفاية وا
والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين
قرروا على ايمانهم والاخر فرض كفاية وهو حاصل للعلماء الاعصار الثالث

انا لا نم ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الواجب
الشرعي ما امر به الله تعالى ويجوز ان يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه
ذلك الشيء واجيب بان المعرفة مقدورة بالذات اي لا يمكن ان يتعلق بها
القدرة ابتداء بل هي مقدورة بايجاد السبب المستلزم اياها فايجابها ايجاب
السبب المقدور الذي هو النظر وذلك كمن يامر بالقتل الذي هو ازهاق
الروح وهو غير مقدور له بذاته فانه امر له بمقدوره الذي هو السبب الموجب
للازهاق وهو ضرب السيف اذ لا تكليف لغير المقدور شرعا الرابع المعا
لما ذكرتم الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلثة دالة على انه ليس بواجب
شرعا بل منهي شرعا اولها ان النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله والعقايد
الدينية والمسايل الكلامية بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي عم والصحابة
رضوان الله عليهم الاشتغال بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا
به لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسايل على اختلاف
اصنافها وكل بدعة ضلالة قال عم من احدث في ديننا ما ليس منه فهو
رد واجيب بان ما ذكرتم من عدم النقل مم بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن
دلايل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما ويردون شبهات المنكرين والقران
مملوء منه وهل ما يذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب الكريم
نعم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتبويب
المسايل وتفصيل الدلايل وتلخيص السؤال والجواب ولم يبالغوا في تطويل الذيول
والاذناب لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان وصحة القرايح ومشاهدة
الوحي المقتضية لفيضان الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة
من يفيدهم ويرفع عنهم ما عسى يعرض لهم من شك او شبهة كما حين مع قلة

المعاندين المشككين لهم وايضا لم يكثر الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا
لما حدث في كل حين فاجتمع بالتدريج كل ما حدث في الاعصار الماضية فما
فاحتيج في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقايد ودفع الشبه دون ز
زمانهم وذلك كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه ابوابا وفصولا ولم
يتكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف في زماننا من النقض والقلب وا
والجمع والفرق وتنقيح المناط وتخريج الجامع وذلك من اصطلاحات الفقهاء
فكما لم يلزم مما ذكره قدح في الفقه لم يلزم منه ايضا قدح في الكلام وان ادعيتم
ان الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو م
لكنه بدعة حسنة كالاشتغال بالفقه وساير العلوم الشرعية وثانيها انه
عم حرم نهى عن الجدل كما في مسند القدوري انه عم خرج على اصحابه فرآهم
يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك
من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال
اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فكونه منهيا عنه لا واجبا
بان ذلك النهي الوارد عن الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا لتلفيق
الشبهات الفاسدة لترويج الاراء الباطلة ودفع العقايد الحقة وارادة
الباطلة في صورة الحق بالتلبيس والتدليس كما قال تع وجادلوا بالباطل
ليدحضوا به الحق وقال تع بل هم قوم خصمون وقال تع ومن الناس من يجادل
في الله بغير علم ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا عنه واما الجدل بالحق لا
لاظهاره وابطال الباطل فمامور به قال الله تع وجادلهم بالتي هي احسن
وقال الله تع ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول
لابن الزبعري وعلي للقدرية مشهورة روي انه لما نزل قوله تع انكم وما تعبدون

وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعري قد عبدت الملائكة
والمسيح افتراهم يعذبون فقال عم ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا
يعقل وروي ان شخصا قال اني املك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي
وعتق امتي فقال علي رضي الله عنه اتملكها دون الله تع او مع الله فان قلت املكها
دون الله فقد اثبت دون الله تع مالكا وان قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا
وايضا النظر غير الجدل فان الجدل هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو الفكر
فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدح الله تع قوما
ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون
مرضيا لا منهيا عنه وثالثها قوله عم عليكم بدين العجايز ولا شك ان دينهن بطريق
التقليد اذ لا قدرة لهن فيجب علينا الكف عنه واجيب بان هذا الحديث لم
يثبت صحته اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل انه من كلام سفيان الثوري
روي ان عمرو بن عبيد المعتزلي قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين
فقالت عجوز قال الله تع هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل
الله تع من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها وقال
عليكم بدين العجايز وان سلمنا صحته فالمراد هو التفويض الى الله سبحانه فيما
قضاه وامضاه والانقياد له فيما امره ونهاه لا الكف عن النظر والاقتصار على
مجرد التقليد ثم انه خبر آحاد لا يعارض القواطع وما استدل به من قبيل
القواطع ثم ملزوم العلم دليل والظن امارة واراد ان يشير الى ما يتعلق به
النظر وهو ينقسم الى ما يحصل العلم به وهو الدليل والى ما يحصل به الظن و
وهو الامارة و بسايط اي ما يتالف منه ملزوم العلم او الظن اما عقلية صرفة
واما مركبة من العقلي كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله عم

انما الاعمال بالنيات والنقل العرفي محال لاستحالة الدور فان النقل
العرفي لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول لا يثبت
من العقل على ذلك التقدير والا لم يكن نقليا بل لا بد وان يستفاد من النقل
ويلزم الدور ونريد بالسمعي ما اراد بالنقلي العرفي ما يكون جميع مقدماته
القريبة نقلية كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل
عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم و
وانما قيدنا المقدمات بالقريبة لان النقلي العرفي ايضا بعض مقدماته البعيدة
عقلية لما مر فلا يقابل المركب بل يندرج فيه وقد يفيد اللفظي القطع لا خفاء
في افادة النقلي الظن وانما الكلام في افادة العلم والمعتزلة وجمهور الاشاعرة
على انه لا يفيد القطع اي اليقين لانها يتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة
في كلام المجيد الصادق والواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة وبارادة
المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة
رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب والعلم بالارادة يتوقف على
عدم النقل الى معنى اخر وعلى عدم اشتراك بين هذا المعنى وبين معنى اخر وعلى
عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير المعنى الموضوع له وعلى عدم اضمار
شيء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ظاهره بعموم الافراد والاوقات با
بالبعض من ذلك بان يراد من اول الامر تلك البعض او يرد ما يفيد بيان
انتهاء وقت الحكم ويسمى ناسخا وعلى عدم تقديم وتاخير يغير المعنى عن ظاهره
وكل واحد من هذه الامور جائز في الكلام لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن
ثم بعد هذين الامرين اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم
المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك لم يفد

لم يفد الدليل النقلي بل يجب ان يأول عن معناه الحقيقي الى اخر والى هذا اشار بقوله
ويجب تأويله عند التعارض مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل
على الجلوس وقد عارضه العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه فيأول الا
الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قلنا
لم يفد الدليل النقلي لان تصديقه يستلزم تكذيب العقل الذي هو اصل النقل
لاحتياجه اليه وانتهائه بالاخرة اليه لما سبق من انه لا بد من معرفة صدق النقل
بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب للاصل والفرع جميعا
وما يقتضي وجوده الى عدمه باطل قطعا لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ
الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة في تتبع الادلة العقلية وعدم الوجدان
لا يفيد القطع بعدم الوجود والحق ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ من الاوضاع
ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ الارض والسماء وكاكثر قواعد الصرف
والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم بالارادة يحصل
بمعونة قرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة
فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة
فيما بين جميع اهل اللغة في زمن الرسول في معانيها التي يراد منها الآن والتشكيك
فيه سفسطة لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغ الماضي والمضارع والامر
واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها
في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها
قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة او منقولة تواترا تحقق
العلم بالموضوع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة فان قيل
احتمال المعارض قائم اذ لا جزم بعدمه بعجز الدليل النقلي او بمعونة القرائن قلنا

يدل

اما في الشرعيات فلا خفاء اذ لا مجال للعقل ولا معارض من قبله واما في العقليات
فلان العلم بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر
على ما هو المفروض وذلك لان العلم بتحقق المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر
فان قيل افادتها اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض واثباته بها يكون دورًا
قلنا افادة اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على
العلم بانتفائه اذ كثيرًا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال
اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك فهو قياس وقسيماه يعني ان ملزوم العلم
او الظن على ثلثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل ووجه الحصر انه لابد ان يكون
بين الموصل اليه مناسبة مخصوصة وذلك اما باشتمال الموصل على الموصل اليه
واما بالعكس واما باشتمال ثالث عليهما واما بالاستلزام بينهما اما صريحا كما
في الاستثنائيات المتصلة واما غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة ولما
الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام شتمال فالذي باشتمال
الموصل او بالاستلزام منهما هو القياس وعرفوه بانه قول مؤلف من قضايا
متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر والذي يدل باشتمال الموصل اليه هو الاستق
والذي باشتمال الثالث هو التمثيل واعترض عليه بانه قد يستدل باحد المتسا ويين
على الآخر كما يقال كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك بالقوة اجيب بان
الاستدلال لحال مفهوم الناطق الذي هو كلي على حال الكل واحد من جزئياته
التي هي افراد الانسان والقياس اقتراني واستثنائي لان القياس ان كان
النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود والا فهو اقتراني والاول باعتبار الصورة الق
اربعة والبعيدة اثنان وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة اربعة

يعني ان القياس الاقتراني باعتبار صورته القريبة اعني الهيئة الحاصلة للمقدمتين
بسبب نسبة الوسط الى الطرفين ينقسم الى اشكال اربعة لان الوسط اما
محكوم به في الصغرى ومحكوم عليه في الكبرى وهو الشكل الاول او محكوم به فيهما
وهو الشكل الثاني او محكوم عليه فيهما وهو الشكل الثالث او محكوم به في الكبرى
محكوم عليه في الصغرى وهو الشكل الرابع وباعتبار صورته البعيدة اعني
باعتبار الهيئة الحاصلة للكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال
ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الاقتراني الحملي
او من الحملي والشرطي او من الشرطيات الصرفة وهو الاقتراني الشرطي والقياس
باعتبار مادته القريبة خمسة اقسام لان مقدماته اما ان يفيد تصديقا او تأثيرا
آخر غير تصديق اعني التخييل الجاري مجرى التصديق فالثاني الشعر والاول
اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول الخطابة والثاني ان افاد جزما يقينيا فهو
البرهان والا وان اعتبر فيه عموم الاعتراف او التسليم فهو الجدل والا فالمغالطة
وباعتبار مادته البعيدة اربعة اقسام المخيلات التي هي مادة الشعر والمظنونات
التي هي مادة الخطابة والمشبهات التي هي مادة المغالطة والمسلمات التي هي مادة
البرهان والجدل وقد يقال لما جعل المسلمات الشاملة لمادتيهما قسما واحدا
ههنا فليجعل في المادة القريبة قسما واحدا مفيدا الجزم في النتيجة لا يقال الجزم
في النتيجة ينقسم الى اليقيني وغيره لانا نقول كذلك الجزم في المقدمات المسلمة
ينقسم اليهما فالفرق تحكم وايضا عبارة المتن يدل على ان القياس الاقتراني
ينقسم الى خمسة واربعة ولا اختصاص لهذا القسم بالاقترانيات بل الاستثنائية
ايضا ينقسم الى هذه الاقسام والثاني متصل كما مر وكذا غير الحقيقي
من المنفصلة ومنفصلة حقيقية يعني ان القياس الاستثنائي اما متصل وينتج

قسمان منه احدهما ما استثني فيه عين المقدم فينتج عين التالي والثاني ما استثني
فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان صدق الملزوم يستلزم صدق اللازم
وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم واما ما استثني فيه عين التالي او نقيض
المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستدعي صدق لازمه ولا انتفاءه
وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق الملزوم ولا انتفاءه لجواز ان يكون اللازم
اعم من الملزوم واما المنفصل غير حقيقي وكذا ينتج قسمان منه لان المنفصل الذي
هو مانع الجمع فاستثناء عين كل من الجزئين يستلزم نقيض الاخر لامتناع الجمع بين
الجزئين واما استثناء نقيض احد الجزئين فلا يستلزم عين الاخر ولا نقيضه لجواز
ارتفاع الجزئين والمنفصل الذي هو مانع الخلو فاستثناء نقيض كل من الجزئين
يستلزم عين الاخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عين احد الجزئين لا يستدعي
عين الاخر ولا رفعه لجواز الجمع بين الجزئين واما المنفصل الحقيقي فاستثناء كل
من الجزئين يستلزم نقيض الاخر وبالعكس لامتناع الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو
عنهما ايضا والاخيران يفيدان الظن وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة في
غير هذا الفن يعني ان الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن اما الاستقراء
فهو تصفح جزئيات كلي واحد ليثبت حكمها في ذلك الكلي فتام ان علم انحصار الجزئيات
وثبوت الحكم في كل منها وهذا نوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس
المقسم والا فناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم ولا يفيد الا الظن مثال
الاستقراء التام قولنا العدد اما زوج او فرد وكل زوج يعده الواحد و
وكل فرد ايضا يعده الواحد فالعدد يعده الواحد وهذا يفيد اليقين و
مثال الاستقراء الناقص قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ
لان الناس والبهائم والسباع كذلك والحكم بان كل حيوان يحرك فكه الا

فكه الاسفل عند المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان الذي لم يستقرأ
بخلاف ذلك كالتمساح فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ واما التمثيل فهو الحاق
جزئي بجزئي آخر في حكم ذلك الجزئي لاشتراكهما في معنى جامع بينهما وتسميته الفقهاء
قياسا والمشترك جامعا والجزئي الاول اصلا والجزئي الثاني فرعا وهو لا
يفيد الا الظن اذ يحتمل ان يكون الجامع علة او يكون خصوصية الاصل شرطا
او خصوصية الفرع مانعة فان ثبت ان الوصف الجامع علة مطلقا من غير ان
يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة بل يكون علة للحكم حيث
كان على هذا القسم الى القياس اعني الاستدلال بالكلي على جزئياته ويكون ذكر
الصورة لكون الحكم ثابتا بالعلة الا انا لم نورد اصلا واعلم ان تفاصيل هذه
الطرق واستقصاء البحث فيها مذكورة في غير هذا الفن اي في فن المنطق
فلا وجه لايراد ما هو زائد على ما ذكرناه هنا والتعقل والتجرد مثلا زمان
لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال فان تشابهت عرض الوضع للتجرد ولا
تركب مما لا يتناهى ولاستلزام التجرد صفة المعقولية المستلزمة لامكان التعقل
يعني ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والعقل عبارة عن ادراك شيء لم يعرضه ا
العوارض الجزئية التي يلحق بسبب المادة في الوجود الخارجي من الاين والكيف
والوضع وغير ذلك والتجرد عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة ولا
مقارنا للمادة مقارنة الصورة ولا الاعراض اما ان كل عاقل مجرد فلان التعقل
انما يكون بارتسام صورة المعقول في العاقل وكل ما هو محل الصورة المعقول
فهو مجرد لانه لو كان ماديا لكان منقسما ويلزم من انقسامه انقسام الحال
فيه لان الصورة المعقولة تحل في العاقل من حيث هو ذاته لا من حيث
لحوق طبيعة اخرى وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال اذا كان حلوله

من حيث ذاته لما من حيث لحوق طبيعة اخرى فالصورة المعقولة على ذلك التقدير
يكون منقسمة فانقسامها اما الى اجزاء متشابهة في الحقيقة وح يلزم ان يكون
الصورة المعقولة التي فرضناها مجردة عن اللواحق المادية من المقدار والو
والوضع قد عرض له الوضع والمقدار واما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة فيلزم
تركب الصورة المعقولة من اجزاء غير متناهية بالفعل لان المحل لكونه ماديا يقبل
القسمة الى غير النهاية فالحال ايضا تقبلها والفرض ان الاجزاء متخالفة في الحقيقة
فلا بد ان يكون حاصلة بالفعل في المركب وتركيب شيء من اجزاء غير متناهية مح
والاعتراض عليه يعلم مما ذكر في بحث تجرد النفس واما كل مجرد عاقل فلان كل
مجرد يصح ان يكون معقولا لانه يكون بريا عن الشوائب المادية وكل ما هو
كذلك فشان ماهيته ان يكون معقولة لانه لا يحتاج الى عمل يعمل بها حتى يكون
معقولة فان لم يعقل كان لتكون جهة العاقلة وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره
لان كل ما يصح ان يعقل فمعقوله يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود وما يجري
مجريهما من الصور العامة المعقولة والحكم بشيء على شيء يقتضي تصورهما معا
فاذن كل ما يصح ان يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان
ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا
قائما بذاته اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا
فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة على ا
المقارنة في العقل فان صحة المقارنة هي استعداد المقارنة المطلقة لم يتوقف
على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة استعداد المقارنة المطلقة
التي هي اعم من المقارنة في العقل متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة على
المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة

فصحة المقارنة المطلقة متقدم على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها والا يلزم
الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا وجد
في الخارج مجردا قائما بذاته يكون صحة مقارنة المطلقة التي لا يتوقف على المقار نة
في العقل بان يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان بذاته
امتنع ان يكون مقارنة للغير بحلوله فيه او حلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة
تنحصر في هذه الثلثة فاذا امتنع اثنان منها تعين ان يكون الصحة بالنسبة
الى الثالث وهو صحة مقارنة للمعقول مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما يصح
ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكان مجردا قائما بذاته يصح ان يقارنه معقول
اي مقارنة الحال للمحل ولا نعني بالتعقل الا مقارنة المعقول للمجرد القائم بذاته
مقارنة الحال للمحل وكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل ما يصح ان يكون
عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقل
انه يعقل ذلك الغير وصحة الامكان بينة الامكان فيمكن انه يعقل ذلك الغير
فيعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل
المحكوم عليه فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عا
عاقلا لذاته لانه تعقله لذاته اما بحصول نفسه او بحصول مثاله والثاني
باطل لاستلزام اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقله بحصول نفسه ونفسه
دائما حاصل لا يغيب اصلا فيكون التعقل دائما حاصلا فثبت ان كل مجرد
عاقل معقول ولاستلزام التجرد صحة المعقولية اشارة الى ان كل مجرد يصح
ان يكون معقولا وقوله المستلزم لامكان المصاحبة اشارة الى ان كل ما يصح
ان يكون معقولا يصح ان يقارن معقولا اخر وباقي المقدمات محذوفة
واعترض عليه بوجوه احدها انه لا يجوز ان يكون خصوصية ذات

المجرد مانعة عن تعقل كما مر جوابا بان كنه ذاته تع يمتنع ان يكون معقولا لغيره
لجاز ايضا ان يكون بعض المجردات بحيث يمتنع معقوليته مطلقا وثانيها ان
تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة المطلقة
ذاتية لهما وهو مم وثالثها انه يجوز ان يصح لذات المجرد المقارنة المطلقة في
ضمن هذا الخاص فقط اعني المقارنة في العقل لا لان صحة المقارنة المطلقة موقوفة
على هذه الخاصة بل لان ذات المجرد بحسب لا يقبل الا هذه المقارنة العقلية وايضا
ما ذكره في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية يدل بعينه
على امتناع تعين صدق المقارنة المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم احد
الامرين اما فساد هذا الدليل او بطلان هذه المقدمة فان قيل صحة مطلق
المقارنة الخاصة لا لانه تقابل العارض وهو كون احد المقارنين موجودا قائما
بالاخر فلا يتحقق جهة التوقف فلا دور ورابعها انه يجوز ان يكون من خاصة بعض
المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع عليه ان يعقل انه يعقلها والقطع على ما
يجده الانسان من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا ومنها القدرة وتفارق
الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمقارنة في الرابع اي من الكيفيات النفسانية
القدرة وهي امر يترتب عليه الارادة والمؤثر اما ان يكون مصدرا لفعل واحد
او لافعال كثيرة وعلى التقديرين اما بالقصد والشعور او لا بالقصد و
الشعور الاول هو ان يكون مصدرا لفعل واحد بالقصد والشعور
وهو النفس الفلكية والثاني هو ان يكون مصدرا لفعل واحد بدون القصد
والشعور وهو الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة
بالقصد والشعور وهو القوة الحيوانية والرابع هو ان يكون مصدرا
لافعال كثيرة لا بالقصد والشعور وهو القوة النباتية والقدرة تفارق

تفارق الطبيعة بالشعور لان تاثير القدرة بالشعور وتاثير الطبيعة بلا
شعور واعتبر بعضهم في القدرة مكان القصد والشعور اختلاف الاثار فسر
القدرة بصفة يكون مبدا الافعال المختلفة فالقوة الحيوانية يكون قدرة با
بالتفسيرين لمقارنتها القصد والاختلاف والطبيعة لا يكون قدرة لشيء من
التفسيرين لخلوها عن الامرين والنفس الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون
الثاني والنباتية بالعكس فبين التفسيرين عموم من وجه فان قيل القدرة
الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ الاشعري فلا يدخل في شيء من التفسيرين
اجيب بانه ليس المراد التاثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شانها التاثير
والايجاد على ما صرح به الامدي حيث قال القدرة صفة وجودية من
شانها تاتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور عمن قامت به بدلا
عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع
متعلقها بقدرته تع وبهذا يندفع ما يقال لا بد من القول بكون فعل
العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة او بنفي قدرة العبد اصلا على ما هو مذهب
الجبرية مع الفرق الضروري بين حركتي الرعشة والبطش وحركتي السقوط والنزول
والحاصل انا قاطعون بوجود صفة شانها الترجيح والتخصيص والتاثير
والامتناع في ان لا يؤثر بالفعل لمانع والنزاع في انها بدون التاثير بالفعل
هل يسمى قدرة لفظي والقدرة يفارق المزاج بالمغايرة في التابع فان اثر
كل منهما يغاير للاخر فان المزاج لكونه كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة
واليبوسة يكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون اثره من جنس اثر هذه
الكيفيات واثر القدرة ليس من جنس اثر هذه الكيفيات الاربع فالقدرة
يغاير المزاج وفيه نظر لان الشيء الواحد قد يكون له اثار متغايرة في قوة

ويفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة والتابع له ونشترط
ومصححة للفعل يعني ان القدرة يقتضي صحة الفعل بالنسبة الى الفاعل لان الفا
القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك وانما قيدنا بقوله بالنسبة الى الفاعل
لان الفعل في نفسه ممكن صحيح ولم يجعل القدرة ممكنا مصححا والا يلزم القلب
انما جعله ممكنا مصححا بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين اختلفوا في ان ا
القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على السواء ام لا فذهب المعتزلة الى انها متعلقة
بالطرفين على السواء واختاره المص لان القادر هو الذي يصح منه الفعل و
الترك فيتساوي نسبته اليهما وذهب الاشاعرة الى انها متعلقة باحد الطرف
واحد لان القدرة عندهم مع الفعل لا قبله كما سيأتي فلا يتعلق بالضدين والا
لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتها لتلك القدرة المتعلقة بهما وقال الامام
الرازي القدرة يطلق على القوة التي هي مبدا الافعال المختلفة بحيث متى انضم
اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد وهي انضم اليها ارادة احد الضدين
حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الاخر حصل ذلك الاخر ولا شك
ان نسبة هذه القوة الى الضدين على السواء ويطلق ايضا على القوة المستجمعة
لشرائط التأثير منها ولا شك انها لا يتعلق بالضدين والا اجتماعهما في
الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الاخر سواء كانا متضادين
او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات ا
المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به سمي وجودها من
بين المقدورات المشتركة الا ترى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها
دون غيرها ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط
التأثير فلذلك حكم بانها لا يتعلق بالضدين ولعل المعتزلة ارادوا بالقدرة

بالقدرة القوة التي هي مبدا الافعال المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين
واعترض عليه صاحب المواقف بان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند ا
الشيخ الاشعري فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقوة المستجمعة لشرائط
التأثير ويستلزم الفعل لتكليف الكافر والتنافي ولزوم احد المحالين لولاه
اختلفوا في ان القدرة هل هي مع الفعل او قبله فذهب المعتزلة الى الثاني والا
والاشاعرة الى الاول واختار المص مذهب المعتزلة واحتج عليه بثلثة وجوه
الاول انه لو لم يكن الفعل لما كان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والتالي
بط بالاجماع والمقدم مثله بيان الملازمة انه ح لا يكون الايمان حال الكفر
مقدورا للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تع لا يكلف الله نفسا
الا وسعها والثاني ان القدرة وكونها مع الفعل متنافيان لان القدرة يلزمها
كونها محتاجا اليها لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود وتنافي الملزومات
لازم للتنافي بين اللوازم فالقدرة لا يكون مع الفعل والثالث انه لو لم يكن القدرة
قبل الفعل بل مقارنة له غير مفارقة عنه يلزم احد المحالين اما قدم العالم او حدوث
قدرة الله تع ضرورة عدم انفكاك احدهما عن الاخر والتالي بقسميه بط واجيب
عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال فان قيل
ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة له على الايمان وان تبدل بالايمان
لم يكن مكلفا به فيلزم استحالة التكليف بتحصيل الحاصل فينافي التكليف والقدرة
التي هي شرطه اجيب بان التكليف لا يتعلق بالايمان هو مقدور واللازم
منه ان يكون المكلف به مقدورا في زمان وجوده واما كون القدرة مجامعة
للتكليف فلا على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يحصل بتحصيل اخر اذا كان
بتحصيل اولا بذلك التحصيل وح جاز ان يستمر التكليف حال القدرة

القدرة م

فاندفع تشنيع المعتزلة على الاشاعرة بلزوم عدم العصيان اذ لا تكليف
قبل الفعل لعدم القدرة ولا عصيان ومع الفعل لا عصيان ايضا لانهم لا يسلمون
عدم التكليف قبل القدرة اقول عدم العصيان لانه اما قبل الفعل فلعدم
القدرة واما حال الفعل فللاستناد وعن الثاني بان الفعل حال وجوده محتاج
الى القدرة وما يتوهم من انه يلزم ح احداث الحادث وايجاد الموجود وجوابه
ان المحال احداث الحادث باحداث آخر وايجاد الموجود بايجاد آخر كما ذ
كما ذكرنا وعن الثالث بان كلامنا في قدرة العبد ولم يدع ان القدرة
على الاطلاق مغايرة للفعل ليرد علينا حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم
لم يكن قدرة الله تعالى قديمة ولها تعلقات حادثة مقارنة للافعال الصادرة
عنها واحتجت الاشاعرة على ان القدرة مع الفعل لا قبله بوجهين احدهما
انها عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال
الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة و
وهو مح واجيب عنه اما اولا فبالنقض بقدرة الله تعالى وما يقال من ان
العرض لا يطلق على صفاته وان صفاته ليست مغايرة لذاته فمما لا يجدي
نفعا لان الكلام في المعاني لا في الاطلاق واما ثانيا فبالمنع وهو اما
لان العرض لا يبقى زمانين ولو سلم فالمحال هو وجود المعلول بدون
ان يكون له علة اصلا واللازم وجوده بدون مقارنة العلة بل هي
مع سبقها واستحالته كذلك اذا لم يتخلل بينهما زمان ممنوعة ولو
سلم فيجوز ان ينعدم القدرة ويحدث مثلها فيكون لها مدخل بتجدد
الامثال على الاستمرار الى حال الفعل ونوقض هذا الاخير بان وجود ا
المقدور ح اما بالقدرة الزائلة فيعود المحذور او للحاصلة وهو المط

المط ثم لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة الزامي فهم لا يقولون ببقاء القدرة
الحادثة الثاني لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال
لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل موجودا
معدوما معا لان الفعل قبل وقوعه معدوم قطعا وايضا ان لا يكون للحالة
التي فرضناها سابقة على الفعل سابقة عليه بل مقارنة له واجيب اولا بالنقض
بالقدرة القديمة فان قيل لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل
وجود تعلقها قبله فالقدرة القديمة تعلقها مع الفعل ومقدورية الفعل
انما يجب في زمان تعلق القدرة به اقول فلنحمل في القدرة الحادثة و
وهو ان يكون نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا
بالحل وهو تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل وقوعه محال فانه قد
قد يراد به معنيان الاول ان حصول الفعل في زمان قبل زمان وقوع ا
الفعل مشروط بشرط كونه محال ولا اشتباه في استحالة المعنى الاول
لكنه لا ينافي المقدورية وامكان حصول الفعل في ذلك الزمان وحينئذ حتى
يلزم امتناعه فيه بل انه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا للعدم فيكون
هذا المجموع محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف
بالامتناع الامتناع الذاتي بل بالامتناع الغيري ولذلك لا ينافي تعلق القدرة
به والمعنى الثاني غير محال فانه يمكن ان يزول عن ذلك الزمان وصف كونه
قبل زمان وقوع الفعل ويحصل بدله وصف كون زمان وقوع الفعل ولا يلزم
اجتماع النقيضين وهذا كما يقال قعود زيد محال بشرط كونه قائما اذ
يمتنع كونه قائما قاعدا معا وليس بمحال في زمان قيامه اذ يمكن ان يعدم القيام
ويوجد بدله القعود ولا يتحد وقوع المقدور مع تعلق القادر اي لا يجوز

ان يقع مقدور واحد بالشخص بقادرين كل منهما مستقل بالقادرية والدليل
عليه ما مر في امتناع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص وانما قلنا
ههنا اذا كانت كل واحدة من القدرتين مؤثرة واما من زعم ان القدرة
قد يكون كاسبة لا مؤثرة فقد جوز اجتماع قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور
فيقع بهما معا كما في افعال العباد الاختيارية ولم يجوز اجتماع مؤثرتين لما ذكرنا
ولا كاسبتين لان الكسب هو ان يخلق الله تعالى فعلا متعلقا للقدرة الحادثة
وانها لا تتعلق بفعل خارج عن محلها ولا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور
اثنان هما الفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلا لفعل مغاير لفعل الاخر
فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل شخصي وانما قال ولا يتحد
وقوع المقدور ولم يقل ولا يتحد المقدور لما اشتهر عندهم من انه يجوز ان
يكون لمعلول شخصي علتان مستقلتان لكن اذا وقع المعلول باحدهما امتنع
ان يقع بالاخر فلا يمكن وقوع المقدور الواحد الشخصي الا من قادر واحد وانما
قلنا لما اشتهر عندهم لما اسلفنا من المنع على المقدمة القائلة اذا وقع باحدهما
امتنع ان يقع بالاخر وقد مر منصوصا في مبحث ان المعلول ينعدم بانعدام علته
ولا استبعاد في تماثلها اي في تماثل افراد القدرة ذهبت الطائفة الى ان
ان افراد القدرة يستحيل ان تكون متماثلة لانه يمتنع ان يجتمع قدرتان لقادر
واحد على مقدور واحد بعين ما مر في دليل امتناع اجتماع علتين مستقلتين
واذا ثبت هذا الامتناع امتنع ان تكون قدرة الشخص على مقدور متماثلة
لقدرته على مقدور اخر كل واحدة من القدرتين المتماثلتين قدرة على كل واحد
من ذينك المقدورين فيلزم وحدة المقدور مع تعدد القدرة على شخص
ورد هذا المذهب وقال لا استبعاد في تماثل القدرتين لان حال ا

حال القدرتين كحال القادرين فيجوز تعلق القدرتين بمقدور واحد شخصي
وان لم يجز وقوعه بهما على قياس ما عرفته من القادرين لا يقال اذا جاز
تعلق قدرتين متماثلتين من قادر واحد ومن قادرين بمقدور ما ذا جاز
وقوع ذلك باحدى القدرتين في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه فيه بالاخرى
لان لوازم الامثال متحدة فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان واحد وقد حكم
باستحالته لانا نقول اذا جاز وقوعه باحديهما وحدها في زمان جاز
وقوعه فيه بالاخرى وحدها بدلا عن الاولى بان لا يقع بالاولى ويقع بالثانية
بدلا عن الاولى فالوقوع واحد وذلك اما بالاولى او بالثانية فاذا وقع
باحديهما امتنع ان يقع بالاخرى وتقابل العجز تقابل العدم والملكة اختلفوا
في ان العجز عرض مضاد للقدرة ام هو عدم القدرة عما من شانه ان يكون
قادرا فذهب الاشاعرة وجمهور المعتزلة الى الاول وذهب ابو هاشم من
المعتزلة الى الثاني واختاره المصنف لهم في اثبات كونه عرضا التفرقة الضرورية بين
الزمن والممنوع من القيام فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا
وبين كونه ممنوعا من القيام وما هي الا ان في الزمن صفة وجودية هي العجز
وليس هذه الصفة في الممنوع فان ابا هاشم ان يحملها على ان الح عدم القدرة
في الزمن ووجودها في الممنوع فان قيل الممنوع انما يأتي منه الفعل على تقدير
ارتفاع المانع والزمن ايضا كذلك فالحكم بان احدهما قادر دون الاخر تحكم
قلنا الممنوع يتأتى منه الفعل وهو بحاله في ذاته وصفاته وانما التغير في امر
من خارج بخلاف الزمن فانه يتغير من صفة الى صفة قال المصنف في نقد
المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن
عن آفة تعرض للاعضاء ويكون القدرة عدمية لان السلامة عدم الافة

وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء ويسمى بالتمكن او بما هو
علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا
وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش وعنا زيه حركة الارتعاش عن حركة الاختيار
فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى ان هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا
وايضا الخلق لتضاد احكامهما اى لتضاد احكام القدرة والخلق فان القدرة
صالحة لان يقع بها الضدان والخلق لا يكون صالحا لان يقع به الضدان بل
يكون صالحا لاحدهما فقط اذ الخلق ملكة للنفس يصدر بها عنها فعل بلا روية
وفكر وتضاد الاحكام يقتضي تضادهما والخلق ايضا يضاد الفعل لتضاد الحكما
بهما فان الفعل قد يكون تكلفا بخلاف الخلق واعلم ان ما ذكره انما يفيد
مغايرة الخلق للقدرة والفعل ولا يفيد تضادها الا ان كون الشيء صالحا لان
يقع به الضدان وكونه غير صالح لذلك صفتان متنافيتان على ذات واحدة من
جهة واحدة فيجب ان يتغاير القدرة والخلق اما ذاتا واما اعتبارا واما
تضادها وامتناع اجتماعهما في محل ولا يكون كيف والظاهر اجتماعهما في محل
واحد بالقياس الى فعل واحد وما يتوهم من ان تينك الصفتين المتنافيتين
لازمتان لهما وتنافي اللازم يستلزم امتناع اجتماع هذين الملزومين الموجود
اللذين لا يتصادقان وذلك معنى التضاد فجوابه ان تنافي اللازمين المحمولين
يستلزم تغاير الملزومين لا امتناع اجتماعهما في محل واحد ولا صدق احدهما
على الاخر والمقتضي لامتناع الاجتماع هو تنافي اللازم الاتصالية ومنها اللذة
والالم اي من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهي كسائر
الوجدانيات وقد يفسران قصدا الى تعيين المسمى وتلخيصه فيقال
اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافي من حيث هو منافي

منافي والملائم هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة
واستماع الاصوات الطيبة للسامعة والدفع والتغلب للغضبية وادراك حقائق
الاشياء واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملائم قد
قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا علم ان فيه نجاة من الهلاك فله
ملائم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم بل منافر من حيث اشتماله على ما ينافر
الطبيعة عنه فادراك من حيث انه ملائم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه
منافر وبهذا ايضا ظهر فايدة قيد الحيثية في تعريف الالم مما ذكرنا ظهر ان كلا
من اللذة والالم ادراك مخصوص حيث اضيف الى مدرك مخصوص هو الملائم
في اللذة والمنافر في الالم والى هذا المعنى اشار بقوله وهما نوعان من الادراك
تخصصا باضافة الى المعتبر هو الملائمة والمنافرة بالقياس الى المدرك لا في
نفس الامر لانه قد يعتقد احد الملائمة في شيء فيلتذ به وان لم يكن ملائما له وقد
يعتقد المنافرة في شيء فيتالم به وان لم يكن منافرا له والى هذا المعنى اشار بقوله
ويختلف بالقياس اى يختلف اللذة والالم بالقياس الى المدرك فان امرا بعينه
يلتذ به احد ويتالم به اخر وذكر الامام الرازي بعد الاعتراف بانهما حقيقيان
غنيان عن التعريف انما نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف ان هناك
ادراكا ملائما ثم يثبت ان اللذة نفس ادراك الملائم او غيره وبتقدير المغايرة هل
هي معلولة له ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق اخر فال والاقرب
ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافي ولا هو كاف في حصوله لان التجارب الطبية
قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع ان هناك ادراكا لامر غير طبيعي
فان قيل كيف يتاتى هذه المناقشات وقد اختار ان تصورهما بديهي
واجيب من تصور الملائم والمنافر اجيب بانه لعله اورد ها على تقدير

احتياجهما الى التعريف دون استغنائهما عنه وانما تصور لكنه مانع من الا
لالتباس وبداهة تصورهما على وجه ابلغ مما يذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور
كنههما وزعم محمد بن زكريا الطبيب الرازي ان اللذة ليست الا العود الى
الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها وهو معنى الخلوص عن الالم كالاكل للجوع والجماع
لدغدغة المني او غيره ونحن لا نمنع جواز ان يكون ذلك احد اسباب اللذة اذ
بالعود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا
زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليس طبيعية حصل ادراكها
الذي هو اللذة انما النزاع في مقامين احدهما ان اللذة دفع الالم وثانيهما
انها لا يمكن ان يحصل بطريق اخر سوى دفع فانه قد يحصل اللذة من غير سابقة
الم او حالة غير طبيعية كما في من صادف مالا ومطالعة جمال من غير طلب وشوق
لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لم يخطر بباله قط لا وهنا وكليا وكذا في
ادراك الذائقة للحلاوة اول مرة وقد يحصل الخلاص عن الالم من غير لذة كما في
حصول الصحة على التدريج وفي ذوق المستلذات من الطعوم والروائح والا
والاصوات وغيرها من على من له غاية الشوق اليه ذلك وقد عرض له شاغل
عن الشعور والادراك والمصنف اشار الى المنع الاول بقوله وليست
اللذة خروجا عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى المنع الثاني بقوله
لا غير يعني لو سلمنا ان الخلوص عن الالم لذة فلا نم انها منحصرة فيه حتى يصح قوله
انها الخلوص عن الالم لا غير والموجود في نسخ الكتاب بهذه العبارة و
وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية ولعله من قبيل طغيان القلم
ثم قال الحكماء الالم معنى الحر سببه الذاتي تفرق الاتصال بشهادة التجربة
فالحار انما يولم لانه يفرق اتصال العضو وكذا البارد يلزم تفرق الاتصال

الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزم
من ذلك تفرقها عما ينجذب عنه والاسود الحالك المظلم يولم لشدة جمعه والا
والابيض اليقق لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات يولمان
لفرط التحليل والعفص والقابض لفرط التقبيض المستتبع للتفريق وكذا
الحال في المسموعات ما وبعضها مفرق وبعضها مكثف والاصوات القوية يولم
بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقات الصماخ وانكره الامام
الرازي متمسكا بوجوه منها ان من قطع عضوه بسكين شديدة الحدة في الغاية
لم يحس الالم الا بعد زمان ولو كان تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم لما تخلف
الالم عنه بل تفرق الاتصال ليس يعد العضو لسوء المزاج الذي هو المولم وحصوله
يستدعي زمانا وان كان قليلا فريثما يسري العضو المقطوع بالاستحالة
الى المزاج المنافي يحصل الالم الذي هو سببه ومنها ان الغذاء انما يصير جزءا من المغتذي
بالفعل بان يفرق اتصال المغتذي ويتوسط بينها وينشب بها فيجب ان يولم
المغتذي والتالي باطل بشهادة الحس وكذلك النمو انما يحصل بتفرق الاتصال
مع انه غير مولم فان قيل التفرق الحاصل من الغذاء والنمو يقع في اجزاء صغيرة
جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان هذه الامور الموجبة للتفرق الحسي
الالم اجيب بان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان تلك
التفرقات كثيرة جدا لان هذه الامور الموجبة للتفرق لا يختص بجزء من
البدن دون جزء اخر بل هي حاصلة في جميع الاجزاء واجيب عنهما بان المراد
بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فجاز ان يكون مشروطا
بشرط يتخلف عنه المسبب بفقدانه على ان التفرق الحاصل في الاجزاء بالنمو
والاغتذاء وان كان متكررا لكنه متصغر مستمر فلا يحس به لصغره واستمراره

ومنها ان تفرق الاتصال في الاجزاء العظيمة اكثر منه في لسعة العقرب فوجب
ان يكون ايلام الجراحة اقوى من ايلام اللسعة وليس الامر كذلك واجيب بانه
انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب ايضا لتفرق الاتصال وليس كذلك بل هو
لما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تاثيرا من الجراحة العظيمة
ومنها ان التفرق يرادف الانفصال فهو عدمي فلا يصلح علة للالم الوجودي
واجيب بان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا
يكون عدميا ولو سلم فالعدمي يجوز ان يتصف به امر في الخارج ويكون
ذلك الامر بسبب هذه الاتصاف موجبا لامر وجودي وقال الشيخ ابو علي السبب
الذاتي للالم امران احدهما تفرق الاتصال على ما مر وكان المصنف اشار الى هذا
المعنى بقوله وقد يستند الالم الى التفرق وثانيهما سوء المزاج المختلف فان سوء
المزاج قسمان متفق ومختلف والمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيل
المزاج الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير
طبيعي يرد عليه ولا يبطل المزاج الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمولم من هذين
سوء المزاج المختلف ولذلك يولم لسعة العقرب ما لم يولم الابرة بل الحس لاحدهما
نسبة الى الاخر بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يولم وعليه برهان اني و
لمي اما الاني فهو ان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب ولهذا يذوب
اعضاء المدقوق مع ان حرارة الغب محسوسة دون حرارة الدق وان صاحب
الغب يجد التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا دون المدقوق واما اللمي فهو ان
الاحساس شرط مخالفة ما الكيفية الحاس وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق بين
كيفيتهما لا يحصل تاثر الحاس من المحسوس فلا يكون هناك احساس
لكونه مشروطا بالتاثر فاذا تمكن الكيفية المنافية في العضو وازال كيفية

العضو الاصلية كما في سوء المزاج المتفق فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم
يكن فعل وانفعال فلا يحس بالكيفية المنافية فلا يكون هناك الم واما في سوء
المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة و
احساس المنافي الذي هو الالم ولذلك فان المحسوسات اذا استمرت يضعف
الشعور بها تدريجا اذ يجب استمرارها بعد المخالفة بين كيفية المحسوس وبين
كيفية الحاس فيضعف التاثر والاحساس حتى ربما لا يشعر بتلك المحسوسات المستمرة
لحصول الموافقة بين كيفية الحاس والمحسوس وكذلك فان الداخل في الحمام
يستسخن هواءه اولا جدا يتضرر منه ويتبادر به وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية هواء
الحمام حتى اذا لبث فيه فات ساعة وانفعل بهواء الحمام وتسخن وصار كيفية بدنه
موافقة لكيفية هوائه تراه لا يدرك سخونة هواء الحمام فكل منهما اي من اللذة و
الالم حسي وعقلي وهو اي العقلي اقوى لما كان كل من اللذة والالم ادراكا و
الادراك اما حسي او عقلي كان كل من اللذة والالم ايضا حسية او عقلية والحسية
اما ظاهرة يتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة يتعلق بالحواس الباطنة واللذة
الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة لانها اثر عند العقلاء فان المتمكن من غلبة او
ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد وقد يعرض له منكوح ومطعوم فيرفضه
لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية ومرتبة العقلية اقوى منهما جميعا فان اللذة
يتفاوت بحسب تفاوت الادراك والمدرك والمدرك فان القوة المدركة كلما كانت
في نفسها اشرف واقوى يكون لذتها اتم واقوى كما ان لذة العين الصحيحة من جمال
الحبيب اقوى من لذة العين المريضة وكذلك الادراك كلما كان اقوى يكون اللذة
اكثر كما ان العاشق اذا راى معشوقه من مسافة اقرب يكون لذته اكثر
وكذلك المدرك كلما كان اشرف كان اللذة في سببه اعظم فان المعشوق

المظنونة ما كان احسن يكون لذة دونية اكثر ولما كان القوة العقلية اشرف من
القوة العقلية اشرف من القوة الحسية لانها مجردة وهي منغمسة في الشوائب المادية
وادراكها اقوى لانها عاقلة لذاتها وادراك القوى الحسية بالالات ومدركات
العقل اشرف لانها مجردات مبراة عن الشوائب المادية ومدركات القوى
دنيات منغمسة في الشوائب لاجرم يكون اللذة العقلية اقوى من ساير اللذات وعلى
هذا القياس ومنها اي من الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان
من العلم بالمعنى الاعم ذهب كثير من المعتزلة وتابعهم المصنف الى ان الارادة هي
اعتقاد النفع سواء كان يقينا او غيره فالواجبة قدرة القادر لحظ في المقد
اعني فعله وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه ترجح ذلك الطرف عنده
وصار هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه منه وذهب جماعة منهم الى
ان هذا الاعتقاد هو المسمى بالداعي الى الفعل او الترك واما الارادة فميل
يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة انقباض يعقب اعتقاد الضرر وذلك لانا
كثيرا ما نعتقد نفعا في شيء ولا يريده الا اذا حدث فينا ميل بعد هذا الاعتقاد
ورد بانا لا نجد بعد مجرد اعتقاد النفع او ظنه بل يتبع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحسب
يمكن وصول ذلك النفع اليه او اليهم واذا لم يكن هناك مانع من تعب او معارض
وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كما
كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد
المذكور وذهب الاشاعرة الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع
او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما فضلا ان يكون نفسها فان الهارب
من السبع اذا عن له طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة منه يختار احدهما
بارادته ولا يتوقف في ذلك على ترجح احدهما لنفع يعتقد فيه ولا على ميل

بحث الارادة والكراهة

يتبعه بل نرجح احدهما على الاخر بمجرد الارادة فانا نعلم بالضرورة انه من حيثية
لا يخطر بباله طلب مرجح يختار بسببه احدهما بل لا يخطر بباله سوى النجاة وانه لو لم يجد
المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده من
الماء متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع الى ترجيح في اعتقاده
على الاخر وكذلك الجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه
فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من
استوى عنده الطرفان لا يرجح باختيار احدهما على الاخر الا لمرجح يخصص بذلك
الطرف فما دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح اصلا وقالوا ان التساوي من
جميع الوجوه في الامثلة المذكورة ممنوع ولا يلزم من فرض التساوي وقوعه ولا بد
في هذه الصور المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولاه لاختر شيئا مما فر
فرضنا تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل
الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم الشعور بالشعور في الحال فقط فلاجل ذلك
لا يعرف الهارب الان انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة وايضا قالوا اذا فرض
تساوي الطريقين في النجاة فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على يساره
لان القوة في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور
على عقبه واما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو الاقرب الى اليمين والجواب
منع الضرورة والمعارضة بالضرورة ثم الشيخ الاشعري واتباعه ذهبوا الى ان
ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكانت اما متماثلة لها او ضدا لها
او مخالفة والكل باطل اما الملازمة فلما مر من ان النسبة بين كل متغايرين منحصرة
في هذه الثلثة واما بطلان اللازم فلانهما لو كانا ضدين او مثلين لامتنع
اجتماعهما وهذا ظاهر لزوما وفسادا ولو كانا مختلفين لجاز اجتماع كل

معها مع ضد الآخر لانّ هذا شان المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع مع
ضدها الذي هو الحموضة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لانّ
ضدّ كراهة الضد ارادة لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان
وايضا يلزم جواز ارادة الشيء مع كراهته لانّ ضد ارادة الشيء ارادة ضده
واجيب بانا لا نم انّ اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الآخر جائز اذ يجوز ان يكونا
متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهر او ضدين لامر واحد
كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين
اقول ويمكن الجواب بانه يجوز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه
ارادة على التسوية ومع ترجح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا يجوز ان يكون
شيء مرادا من وجه حيث يعتقد فيه نفع مكروها من وجه حيث يعتقد فيه مضرة
ويمكن دفعه ايضا بانّ الارادة عند الشيخ ومن تابعه مفسرة بالصفة المخصصة
لاحد طرفي المقدور بالوقوع ولا شك انها بهذا التفسير لا يجوز تعلقها بالضدين
ولا اجتماعها مع الكراهة من وجهين نعم لو فسرت باعتقاد النفع او ميل يتبعه
لجاز منعها كما مر من الجهتين وعورض بانّ من طار ارادة الشيء وكراهة المشعور به
ضرورة وقد يراد الشيء او يكره مع عدم شعور بضده فارادة الشيء لا يستلزم كراهة
ضده فضلا ان يكون نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها على تقدير
الشعور بالضد بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور والا فلا معنى لاشتراط
كون الشيء نفس الشيء بشرط اقول لا معنى لدعوى الاتحاد بينهما بهذا
المعنى ايضا لانّ ارادة الشيء قد يوجد ولا يوجد كراهة الضد المشعور به وذلك
عند عدم الشعور بالضد لا يقال نحن لا ندعي ان ارادة الشيء مطلقا نفس
كراهة ضده المشعور به بل ندعي انّ ارادة الشيء الذي يكون ضده مشعورا

مشعورا به نفس كراهة ضد المشعور به لانا نقول حقيقة الارادة لا تختلف با
بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به وذلك ظ والقائلون بالتغاير بينهما ا
اختلفوا في الاستلزام فذهب القاضي والامام الغزالي الى انّ ارادة الشيء يستلزم
كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو
مح لانّ الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب بمنع المقدمتين
لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة لكثير من الضد المشعور بها ويجوز
ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه على ما مرّ وقد هذا الاخير عاما من تفسير
الارادة على راي الشيخ ومتبعيه والى هذا المذهب اشار المص بقوله واحدهما
لازم للمقابل يعني انّ كلا من الارادة والكراهة لازم للآخر مع تقابل المتعلقين
اي ارادة احد المتقابلين لازمة لكراهة المقابل الآخر لا نفسها وذلك بشرط
الشعور بالمقابل على ما مرّ اقول لعل المص حيث عبر الضد بالمقابل اراد
تصحيح هذا المذهب اذ لا شك انّ ارادة الانسان بفعل يستلزم كراهة اذا اخطر
الترك بالبال وكذا ارادة الترك يستلزم كراهة الانسان اذا اخطر الانسان
بالبال وبالعكس في كليهما وذلك واضح عند العقل وينفع عنه المنع الاول اعني قوله
لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة فانّ هذا في الضد جائز دون المقابل
مقابلة السلب والايجاب واما المنع الثاني فقد مرّ وجه دفعه لكنه انما يندفع عن
الاشاعرة دون المص حيث فسر الارادة باعتقاد النفع والكراهة باعتبار
الضد على ما اشرنا اليه آنفا ثم انّ الحكماء واهل الملة اتفقوا على انّ ارادة الله
تعالى اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه وجب المراد اعني لزم وجود ذلك الفعل
وامتنع تخلفه عن ارادته واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة ا
القائلين بانّ معنى الامر هو الارادة فانّ الامر لا يوجب وجود المامور به

كما في العصاة واما اذا اراد واحد منا اذا تعلقت بفعل غيره فانها لا توجب المراد
اتفاقا واذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة
وان كانت مقارنة له ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متاخري ا
المعتزلة وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة
البصرة فايجابها للمراد اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو اي القصد
الى الفعل ما نجده من انفسنا حال ايجادنا للفعل لا عزما عليه لان الارادة اذا
كانت عزما على الفعل لم يوجب المراد فانه قد يتقدم العزم على الفعل ولا يتصور
ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين على احد الامرين بعد سابقة
التردد فيهما والعزم الذي هو هذا التوطين يقبل الشك والضعف ويتقوى
شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك لا يكون
العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل ولا قصدا اليه بل يكون جزما بانه سيقصد
الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له وربما يزول ذلك العزم والجزم لزوال
شرط من شرائط الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل بعده اصلا
واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان اولى
بعدم الايجاب فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بازمنة هي العزم ولم يجوزوا
كونها موجبة وارادة مقارنة له هي القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة
فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها وعلى هذا القياس حال الكراهة
بالنسبة الى ترك الفعل والى ما ذكرنا اشار بقوله ويتغاير اعتبارهما بالنسبة
الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد واما اذا كانت الارادة
قديمة فبالاتفاق واما اذا كانت حادثة فبالخلاف المذكور وارادة
غير الفاعل موجبة للمراد اما اذا كانت حادثة فبالاتفاق واما اذا كا

كانت قديمة فبالخلاف المذكور وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى
ترك الفعل وقد يتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة يعني ان الارادة
مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لان الارادة قد
تتعلق بنفسها دون الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها الا مجازا عن الارادة
كما قيل لمريض ما تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي اي اريد ان اشتهي وكذا الكراهة
مغايرة للنفرة فانها قد تتعلق بنفسها دون النفرة وقال صاحب الموا
ان فسر الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ا
ان يعتقد الشخص ان في اعتقاده لمنفعة فعل او في ميله اليه نفعا فيميل الى ذلك
الاعتقاد جزما يتبعه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور
بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والا ا
احتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى اللهم الا ان يذكر وا
سند المنع على تقدير اقتداره تعالى ايانا على الارادة فان العلماء بناء على
هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المقدورة هل يكون بارادة العبد
بارادة اخرى ام لا اوجب الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم
به ذاكر له الا بارادة وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة يريدها
بارادة اخرى لما مر من لزوم التسلسل واعترض عليه بان كون الارادة مخصصة
لاحد طرفي المقدور بالوقوع لا ينافي كون متعلقها مقدورا له لجواز ان يكون
صفة متعلق بالمقدور ومن شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور ود
ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت وجاز وهو ان الانسان قد يريد شرب
دواء كريه غاية الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل ينفر عنه وقد يشتهي الطعام
اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فعلم وجود كل واحد من الارادة و

والنموّ بدون الاخرى وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب
الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنوة اذ في الدواء المذكور وجدت النوة
دون الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذيذ الحرام يوجد الكراهة من الزهاد
دون النوة الطبيعية فقد يجتمعان ايضا في حرام مشتهى وعنه فهذه الكيفيات
النفسانية التي ذكرت تفتقر الى الحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة
باعتدال المزاج اعتدالا نوعيا عندنا والقيد الاخير للتحقيق على ما هو راى
البعض لا للاحتراز وقيل قوة هي مبدأ لقوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد
بالاول ليتميز عن قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع وتفيض عنها
ساير القوى الحيوانية اي المدركة والمحركة ومعنى اعتدال النوع على ما قرروه ان
لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث
اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع واذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع
من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعث عنها ما ذكر من الحواس الظاهرة
والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فيكون الحيوة مشروطة
باعتدال المزاج ومبدأ لقوة الحس والحركة فيغايرهما بالضرورة وكذا تغاير القوة
الغاذية لوجودها في النبات بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة
لقوة الحس والحركة لا نفسها لا وان الغاذية في النبات والحيوان حقيقة واحدة
فيلزم من مغايرة تلك الحيوة مغايرة هذه لها فاستدلوا على مغايرة
الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية موجودة في العضو المفلوج
وفي عضو الذابل ولا احساس بهما ولا حركة كما في الميت من غير حس وحركة في
المفلوج ومن غير اغتذاء في الذابل واعترض بان عدم الاحساس والحركة و
وعدم الاغتذاء لا يدل لان يحمل على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية لجواز
ان يوجد القوى فلا يصدر عنها الآثار لمانع من جهة القابل واجيب بان ما
يصدر عنه بالفعل آثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باق وما يصدر عنه
بالفعل هو الحس والحركة والتغذية غير باق والباقي غير الزايل ورد بانه يجوز ان
يمنع قوة عن بعض آثارها دون بعض لخصوصية المانع بالنسبة الى ذلك البعض
فلا بد من البنية يعني لما كان الحيوة عندنا مشروطة باعتدال المزاج لزم اشتراطها
بالبنية والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر لان المزاج لا يتصور
الا بالتفاعل من العناصر على ما مر وتفتقر الحيوة الى الروح الحيواني وهو جسم لطيف
بخاري يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب
ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين فالحيوة عند
الفلاسفة مشروطة باعتدال المزاج النوعي والبنية والروح الحيواني والدليل على
الاشتراط ذهبت الفلاسفة وكثير من المعتزلة بناء على ما يشاهد من زوال
الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي
ولعدم سريان الروح في العضو لسدة او شدة ربط يمنع نفوذه وذهب
جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا بشيء فجوزوا
للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في البسائط بل في الجزء الذي لا يتجزى وا
واستدلوا على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت فلما
ان يقوم بالجزئين من البنية فيلزم قيام العرض الواحد باكثر من محل واما ان
يقوم بكل جزء حيوة على حدة واما ان يكون القيام بكل جزء
مشروطا بالقيام بالآخر فيلزم الدور ولا يلزم الترجيح بلا مرجح لتماثل
الاجزاء واتحاد الحقيقة الواحدة لا يقال لم لا يجوز ان يقوم بالبعض فقط
لانا نقول هو ترجيح من غير مرجح لا انا نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة

واجيب بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية المولفة وليس هذا من قيام الوصف
باكثر من محل واحد او يقوم بكل جزء حيوة فيكون اشتراط كل بالاخر بطريق
المعية دون التقدم فلا يلزم الدور المحال فيكون قيامها ببعض الاجزاء
مشروطا بقيام حيوة بالاخر من غير عكس وتماثل الاجزاء في كيف او اجزاء
البنية هي اقسام المختلفة الحقائق لا يقال فح يكون الحيوة غير مشروطة
بالبنية حيث تحققت في الجزء الاخر من غير شرط لانا نقول عدم اشتراط
قيام الحيوة به بقيام حيوة بالجزء الاول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء
الاول الذي به يتحقق البنية وتقابل الموت تقابل العدم والملكة لان الموت
زوال الحيوة عما اتصف بها كالعمى الطاري بعد البصر لا لمطلق العمى فلا يكون
عدم الحيوة عن الحجر موتا فعلى هذا يكون الموت عدميا مقابلا للحيوة مقابلة
العدم للملكة وقيل كيفية وجودية تضاد الحيوة وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره
المعتزلة من ان الموت فعل من الله تعالى او من الملك يقتضي زوال الحيوة للجسم
من غير جرح واحترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية المضادة مبني
على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التاثير على ما هو الظاهر
لكان ذلك للاعدام لا للموت واستدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق
الموت والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان المراد
بالخلق بالاية التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي جميعا والاحداث
والمراد احداث اسباب الموت على حذف المضاف اقول الامور العدمية
قد يحدث بعد ان لم يكن شيء يتصف الاشياء بها بعد ما كانت غير متصفة
بها كالعمى فان احدا يصير اعمى بعد ان كان بصيرا فلا يبعد لو اريد احداث
نفس الموت ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض الصحة على ما ذكره

بحث الصحة والمرض

ما ذكره الشيخ في الفصل الاول من القانون ملكة او حالة تصدر عنها اي
لاجلها الافعال من الموضوع لها سليمة وليس كلمة او للترديد المنافي للتحديد
بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او
او غير راسخة ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال في الشفاء انها
ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنها لاجلها الحيوان الافعال الطبيعية وغيرها
على المجرى الطبيعي غير مادية فاورد ما هو صحة بالاتفاق وانما قدم الملكة في
على الحال في الذكر مع انها متاخرة عنه في الوجود حيث يكون الكيفية اولا حالة
ثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف من الحال ولانها اصل في الصحة و
وقال الامام لا نزاع يقع اصلا في كونها صحة بخلاف الحال وهذا التعريف
يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره الامام من انه يتناول
صحة النبات ايضا وهو ما اذا كان افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية
وغير ذلك سليمة ليس بصحيح لان الحال والملكة انما تكون من الكيفيات النفسانية
اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما مر جوابه وعلى هذا يكون في تعريف
في تعريف الشفاء تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ
من مطلق الكيفية واما ما ذكر من موضع اخر من القانون من ان الصحة هيئة
يكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة
سليمة فمبني على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الانسان وانما جاز توصيف
صحة البدن بصحة الافعال لان صحة الافعال محسوسة وصحة البدن ليست
بمحسوسة وتوصيف غير المحسوس بالمحسوس ليس توصيفا للشيء بنفسه واما المرض فقد
عرفه الشيخ بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حالة تصدر عنها الافعال
من الموضوع لها غير سليمة وذكر في مواضع من الشفاء ان المرض من حيث

من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدم لست اعني من حيث هو مزاج او الم وهذا
مستويان بينهما تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار
اليه الامام هو انه عند الصحة يحدث هيئة هي مبدأ لسلامة الافعال وعند المرض
يزول تلك الهيئة ويحدث هيئة هي مبدأ للآفة في الافعال فان جعل المرض عبارة
عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس
الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكانه متردد في انه اي هذين واعترض الامام با
بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب و
وتفرق الاتصال ولا شيء منها بداخل تحت الكيفية المسماة بالحال والملكة اما
سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال
على ما يصرح به حيث يقال الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة
واما اتصاف البدن بها وهي من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه
عبارة عن مقدار او عن عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى يخل من الافعال
وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان
المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة تاسعها والشكل من الكيفيات
المختصة بالكميات والاتصاف من ان ينفعل وا بعض الانسداد وكانه جعله
من الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة
اصلا واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتهما لكونه ضدا لها
والجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض الى سوء المزاج وهو
التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه
الامور وينقسم باعتبارها وهذا كما قيل انها منوعات اطلق عليها اسم الا
الانواع وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه من

انه من المحسوسات والفرح والحزن والغضب والخوف والهم والخجل والحقد قد يعرض
للنفس كيفيات تابعة لما يرتسم فيها من تصور النافع والضار كالفرح وهو كيفية
يتبعها حركة الروح الى خارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول الى الملتذ والحزن وهو
كيفية يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا هربا من المؤذي والغضب و
وهو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج دفعة طالبا للانتقام والخوف وهو ما يتبعها
حركة الروح الى الداخل والخارج بحدوث امر يتصور فيه خير متوقع ينتظر فهو مركب من
رجاء وخوف فانهما غلبا على الفكر يحركة الروح الى جهة فالخير المتوقع الى الخارج والشر
المنتظر الى الداخل فلذلك قيل انه جهاد فكري والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى
الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن
ثم يخطر بالبال انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا والحقد ويعتبر في تحققه امران احدهما
غضب ثابت والآخر تصور صورة المؤذي في الخيال فلا يشتاق النفس الى الانتقام
وثانيهما ان الانتقام لا في غاية السهولة والا كان كالحاصل فلا يشتد الشوق الى
تحصيله ولذلك لا يوجد الحقد مع الضعفاء ولا في غاية الصعوبة والا كان كا
المتعذر فلا يشتاق اليه ولذلك لا يوجد الحقد مع الملوك والمختصة بالكميات
المتصلة كالاستقامة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة والمنفصلة
كالزوجية والفردية القسم الرابع من الكيفيات المختصة بالكميات وهي التي لا يكون
عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة للخط والانحناء للخط والسطح وا
والتقعير والتقبيب للسطح والشكل للسطح والجسم التعليمي او للكم المنفصل كالزوجية
والفردية للعدد وصح ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه
من هذه الكميات وقد تعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة
عن مجموع الشكل واللون ويشكل من وجوه الاول ان احد جزئيه اعني الشكل

وان كان من الكيفيات المختصة بالكم لكن لا انحصار في ان جزؤه الاخر اعني
اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات واجيب
بان مبنى ذلك على ما قيل من ان اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونًا ان
ان سطحه ملون ولا ينافي من كون الكيفية محسوسة وكونها مخصوصة بالكم والمراد
بالكيفيات المحسوسة في التقسيم حيث جعل مقابلا للكيفيات المختصة بالكم انما هو
قسم منها اعني ما لا يكون مختصا بالكم هذا ولكن الا ان اللون قد ينفذ في عمق الجسم
الثاني ان الكلام في الكيفية المفردة اذ لو اعتبر تركيب الكيفيات المختصة بالكميات
بعضها مع بعض لكان هناك اقسام لا تنحصر بحسب الازدواجات الحاصلة منها
ثنائي وثلاث ورباع وغيرها الى ما لا يتناهى مع انهم لم يعدوها ولم يعدوا ما
من انواع واجيب بانهم لما وجدوا لاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها
يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعًا واحدًا بخلاف مثل اللون
او الضوء مع الاستقامة والانحناء او الزوجية او الفردية الى غير ذلك الثالث
ان عروض الخلقة لا يتصور الا حيث هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة
بالكم فانها انما تفتقر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم
الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي واجيب بان الامور العارضة للكمية
منها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية
والفردية وهي المبحوث عنها في قسم الرياضيات ومنها ما هي عارضة لها بسبب
انها كمية بشيء مخصوصة كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم ان
كلامهم متردد في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون
او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعًا على حدة فالمستقيم
اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه

بانه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وقال الامام فيه شك ان الخط ا
المستدير يمتنع ان يصير مستقيمًا اذ لا معنى للخط المستدير الا ماله نهاية مخصوصة
فاذا وجد المستقيم فلم يبق تلك النهاية الاولى بل زالت وحدثت نهاية ا
اخرى فتبين ان المستقيم والمستدير والمنحني انواع متخالفة وان الاستقامة
والاستدارة والانحناء اما فصول منوعة واما لوازم للفصول المنوعة
فيستحيل زوالها مع بقاء ذات الخط واذا كان كذلك استحال انطباق احد هذه
الانواع على نوع آخر منها فامتنع ان يوصف المستقيم مثلًا بانه ازيد او انقص
من المنحني او مساو له وظهر من هذا ان ما يقال ان كل قوس فهي اعظم من وترها
كلام مجازي على سبيل التخيل الكاذب وقد اجيب عن ذلك بوجهين احدهما
انا لا نم انه اذا وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية المخصوصة التي هي المستدير بل ذات
ذلك الخط باق بحاله لكن زالت عنه صفة الاستدارة وحصلت الاستقامة
فهما وصفان عارضان يجوز زوال كل منهما الى الاخر والثاني ان انطباق المنحني
على المستدير جائز مع بقائهما على حالهما كما في الكرة المدحرجة على سطح مستو
حتى يعود الى وضعها فان محيط دائرة على سطح الكرة ينطبق على خط مستقيم في
ذلك السطح غاية ما في الباب ان الانطباق ههنا تدريجي وفي المستقيمين دفعي
على انا لا نم اعتبار الانطباق في التساوي والحكم والكلام في الجانبين مجال و
وتفصيله في الرسالة المعمولة لبعض الافاضل في حركة الدحرجة وقد يرسم بانه
الذي اذا اثبت نهاياته وفتل لا يتغير وضعه ونقوبات فقد توهم كاذب لوضح
لتغير وضعه ضرورة ويرسم ايضا بانه الذي اذا وقع في امتداد شعاع البصر
ستر وسطه طرفيه وهذا اقرب الى فهم العامة فان البناء اذا اراد ان يعرف
استقامة القدح اوقعه في امتداد الشعاع وقد يرسم بانه الذي يحاذي
جميع النقط المفروضة فيه فكانه موجود فكذا الدائرة يعني لا شك في وجودها

للخط المستقيم وكانه موجود فكذا الداير ايضا موجودة وهي سطح مستو يحيط به
خط واحد يفرض في داخله نقطة يتساوي جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها
اليه ويتصور وجودها بان يتوهم ساكنا احد طرفي خط مستقيم متناهي الطرفين
وحركة طرفه الاخر منه الى ان عاد الى وضع الاول واعترض عليه بانه ان اراد به
القياس المنتهي فهو لا يفيد اليقين وان اراد توقف وجود الداير على وجود
الخط المستقيم فممنوع لان القوس المنطبقة على سطح مستوى اذا ثبت احد طرفيها و
تحرك الاخر حصلت الداير اقول اراد ان الحركة الدورية موجودة بلا شبهة
حركة خط مستقيم حركة دورية بحيث يثبت احد طرفيه ايضا موجودة بلا شبهة فا
فالداير موجودة بلا شبهة والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير ولكن ا
عارضهما يعني ان الخط المستقيم لا يكون ضد الخط المستدير لان المتضادين
لا بد وان يتواردا على موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان
على موضوع لان موضوع الخط المستدير سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم
سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين لم يكن عارضهما اعني
الاستقامة والاستدارة متضادين قيل الحكم الثاني صحيح دون الاول لان
الداير سطح مستو وموضوع لمحيطها الذي هو خط مستدير اقول الحكم الثاني
ايضا غير صحيح لان الخط المستقيم قد يوجد في السطح الغير المستوي فان محيط
الاسطوانة وكذا المخروط غير مستو ويوجد فيهما خط مستقيم وعلى تقدير
تسليمها ايضا نقول لم لا يجوز ان يكون استدارة السطح واستواؤه شرطين لحلول
الخطين في الموضوع الواحد القابل في ذاته لتعاقب المشروطين عند تعاقب
الشرطين عليه لا جزئين للموضوع ولا لازمين له حتى يلزم ما ذكره من عدم
التعاقب على موضوع واحد لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة
متضادين ممنوع وذلك ان عدم المعروضين لا يستلزم عدم تضاد العارضين

العارضين الا ترى ان الاسود والابيض لا يتضادان لصدق الجوهر عليهما مع
تحقق التضاد بين السواد والبياض والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم
هيئة احاطة الحد الواحد بالجسم كما اذ ينتقض بشكل الداير اذ فيها احاطة بحجم
بالبسيط وقد يطلق الشكل على ما احاط به حد او حدود ومع انضمام اللون يحصل
الخلقة مثوبا به الخلقة هي كيفية حاصلة من اجتماعهما الثالث المضاف حقيقي
او مشهوري الثالث من اجناس الاعراض الاضافة وهي النسبة المتكررة اي
النسبة التي لا يعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وهي
يسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن موضوعها مضافا مشهوريا وقد
يسمى المعروض ايضا مضافا مشهوريا ويجب فيه الانعكاس وهذه خاصة للمضاف
المشهوري فانه اذا نسب احد المضافين المشهورين الى الاخر من حيث انه مضاف
وجب ان ينعكس تلك النسبة فينسب الى الاخر ايضا فكما يقال الاب اب الابن
يقال الابن ابن الاب وان اخذ احدهما من حيث انه مضاف ونسب الى الاخر لا من
هذه الحيثية لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب ابو انسان لم يقل الانسان ابن واما المضاف
الحقيقي فالانعكاس فيه حتى يتصور الانعكاس اذ لا يقال الابوة ابوة للبنوة ثم الانعكاس
قد لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما على
التساوي في الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او
على اختلاف كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم ويجب فيه
ايضا التكافؤ بالفعل والقوة يعني اذا كان احد المضافين موجودا بالفعل فلا
بد وان يكون الاخر ايضا موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة
فلا بد وان يكون الاخر ايضا موجودا بالقوة مثال كون المضافين موجودين
بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما ابا والاخر ابنا ومثال كون احدهما

موجودين بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شان احدهما التقدم بحسب
المكان ومن شان الاخر التاخر بحسبه فان قيل المتقدم والمتاخر بحسب الزمان
متضايفان مع ان المتقدم الزماني اذا وجد بالفعل لا يوجد المتاخر بالفعل اجيب
بان التقدم والتاخر انما هما باعتبار بين يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم
الى ذات المتاخر فيكون المجموع المركب منهما ومن موضوعهما ايضا اعتباريان
ولا وجود للمتضايفين ههنا في الخارج بل في الذهن وهما متساويان فيه فالتكافؤ
بين المضافين الحقيقيين وكذا بين المشهورين ثابت بحسب الوجود الذهني
فانهما متساويان واما هو وضابطها اذا احتزو حدها فقد سكان كالمالك
والمملوك والاب والابن والمتقدم والمتاخر وليس كلامنا في ذات الموضوع
وصل وتعرض الاضافة للموجودات اجمع كالواجب كالاول والجوهر كالاب
وكالكم كالاقل والكيف كالاحر والاين كالاعلى والمتى كالاقدم والاضافة
كالاقرب كالاشد اتصالا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالا
لاشد تسخنا وثبوته ذهني ذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء الى انه لا تحقق
للاضافة في الخارج ووافقهم المص واستدل عليه بوجوه اشار الى الاول منها
بقوله وللتسلسل يعني ان الاضافة لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل
وحلولها في المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها حالة فيها فينتقل الكلام
اليه ويلزم التس في الامور الموجودة ولا امتناع تعلق الاضافة بذاتها اشارة
الى جواب اعتراض ربما يورد على هذا الدليل فيقال ان ربنا مثلا يحتاج
في كونه مضافا الى الابوة العارضة له واما الابوة فلا يحتاج في كونها مضافة
الى اضافة اخرى عارضة لها بل هي مضافة بذاتها فلا يتسلسل الاضافات
والجواب ان التس ليس من هذه الحيثية بل من حيث ان الابوة لا محالة حالة

حالة في محل فيعرض لها اضافة اخرى بالقياس اليه كما بيناه وبيته لا يقال المكان
مفهوم الابوة مغايرا لمفهوم حصولها في محلها كان حصول الابوة فيه صفة
زائدة عليها واما حصولها في المحل وليس لمفهوم ورا كونه حصولا في ذلك
فلا جرم كان حصول ذلك الحصول في المحل نفس ذاته على قياس ما قيل في وجود
الوجود لانا نقول حصول الشيء في محل يستحيل ان يكون عين ذلك الشيء و
وكيف لا وتحقق الشيء في نفسه متقدم بالذات على حصوله في محل ولا يتصور تقدم
الشيء على نفسه واشار الى الثاني بقوله ولتقدم وجودها عليها يعني ان الاضافة لو كا
موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود ومتمايزة عنه بخصوصها ولم
يتصف تلك الخصوصية بالوجود لم يكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة
مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه
وما يقال من ان الاتصاف من قبيل النسب المطلقة لا من قبيل النسب المتكررة
التي هي الاضافة فلا يلزم من تقدمه على وجود الاضافة تقدم الشيء على نفسه ليس
بشيء اذ لا خفاء في ان اتصاف الشيء بصفته هو اضافة بين الموصوف والصفة
كالابوة بين الاب والابن واشار الى الثالث بقوله وللزوم عدم التناهي في كل
مرتبة من مراتب الاعداد يعني لو كانت الاضافة موجودة لزم ان يوجد لكل عدد
صفات لا نهاية لها بحسب ما له من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان
الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية
وكذا الثلاثة والاربعة وغيرهما من مراتب الاعداد واعترض عليه بان الاضافات
اللازمة لكل مرتبة من مراتب الاعداد لا ترتيب بينهما وان كانت مراتب الاعداد
في انفسها مرتبة واشار الى الرابع بقوله وتكثر صفاته تع يعني لو كانت الا
الاضافة موجودة في الاعيان لزم تكثر صفات الله تع الحقيقية لا يتناهى

والثاني بيان الملازمة ان الله تع بالنسبة الى كل من الموجودات اضافة فيكثر
الاضافات حسب تكثر الموجودات واعترض عليه بان بطلان التالي ان
يبنى على برهان التطبيق ورد عليه بان هذه الاضافات العارضة له تع
بالنسبة الى الموجودات لا ترتيب بينها وان بنى على ان الكل متفقون على انه تع ليس
صفات موجودة غير متناهية كان جدليا لا برهانيا وقد يستدل بانه لو
وجدت الاضافة لزم اتصاف الباري تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث
اضافة ولا شك انها انما تحدث بعد حدوث الحادث واجيب عن الوجوه
الاربعة بان القائل بوجود الاضافة ليس قائلا بوجود افرادها كلها بل
بوجودها في الجملة فجاز ان يكون بعضها موجودا دون بعض ويخص
كل مضاف مشهوري مضاف حقيقي يعني لا يجوز ان يكون مضاف حقيقي
واحد يحمل مضافين مشهورين فان المضاف الحقيقي عرض والعرض الواحد
لا يقوم بموضوعين فاذن اذا تعلق المضاف الحقيقي الواحد بمحل وحصل
مجموعهما مضاف مشهوري وجب ان يتعلق حقيقي اخر بمحل اخر يحصل من مجموعهما
مضاف مشهوري اخر فيعرض له الاختلاف والاتفاق فان احد المضافين
الحقيقيين كان على صفة مخالفة لصفة الاخر كانا مختلفين كالابوة والبنوة
والا كانا متفقين كالاخوة من الجانبين وانما وقع الاختلاف والاتفاق
على اختصاص كل واحد من المضافين المشهورين بما يعرض من المضاف
الحقيقي اذ لولا هذا الاختصاص كان الحاصل في الموضعين صفة واحدة
بالشخص فلا يكون هناك تغاير فضلا عن الاختلاف والاتفاق ثم اختصاص
المضاف المشهوري بالحقيقي اما باعتبار امر ثابت في الطرفين اي باعتبار
امر حقيقي موجود في كل واحد منهما او في احدهما او لا باعتبار امر حقيقي موجود

في شيء منهما مثال الاول العشق فان اختصاص العاشق بالعاشقية
من جهة ادراكه جمال المعشوق واختصاص المعشوق بالمعشوقية من جهة جماله
ومثال الثاني العلم فان اختصاص العالم بالعالمية من جهة العلم الذي هو صفة
حقيقية واختصاص المعلوم بالمعلومية لا يفتقر الى حصول صفة حقيقية
في المعلوم والا لزم اتصاف المعدومات بل الممتنعات بالصفات الحقيقية ومثال
الثالث اليمين والشمال فان الاتصاف بالتيامن والتياسر لا يكون باعتبار
صفة حقيقية في شيء منهما الرابع من اجناس العرض الاين وهو النسبة الى المكان
تعني كون الشيء في الحيز والمتكلمون يعبرون عن الاين بالكون ويعترفون بوجوده
وان انكروا وجود ساير الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة انواع ولهذا
اشار بقوله وانواعه اربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اولا وعلى الاول اما
ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع واعتبر
امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لا ثالث
بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصول في ذلك الحيز فهو
السكون وان كان مسبوقا بحصول في حيز اخر فيكون السكون حصولا ثانيا
في حيز اول والحركة حصولا اولا في حيز ثان واولية الحيز في السكون قد لا يكون
محققا بل تقديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا
اولية الحصول في الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك في ان انقطاع الحركة فلا يتحقق
له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز اخر لم يكن
الخروج من الحيز الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن
الخروج من الحيز الاول نفس الحصول الاول في الحيز الثاني على ما صرح به الامدي

وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة اليه دخول
وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة عنه ولما كان قولهم
حصول الجوهر في الحيز انا لم يتغير بالنسبة للجوهر آخر اما ان يكون مسبوقا
بحصول في ذلك الحيز او يكون مسبوقا بحصوله في حيز آخر غيره ما لجواز
ان لا يكون مسبوقا بحصول آخر اصلا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان
لا ينحصر في الاربعة كما اذا فرضنا انه تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه
جوهرا آخر فكونه في اول زمان حدوثه ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع
ولا افتراق وذهب القاضي وابو هاشم الى انه سكون لكونه مماثلا للحصول
الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث امر زايد على السكون
غير مشروط فيه فبطل قادح الحصر بانه لو كان حصوله في حيز ثان فحركة والا
فسكون فدخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث واعترض الآمدي
بانا لا نم تماثل الحصولين واشتراكهما في كون كل منهما موجبا للاختصاص
بذلك الحيز لا يوجب التماثل لانا لا نم انه اخص صفاتهما النفسية ولو سلم
فالحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا فلو كان مماثلا للحصول الثاني
فيه لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قايل به واعلم ان اطلاق الانواع على
الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز واحد والا
والصور المميزة حيثيات وعوارض يختلف بها اختلاف الاضافات والا
الاعتبارات لا فصول منوعة بل ربما لا يوجب تعدد الاشخاص فان الكون
المشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر والحركة
كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة قدماء الفلاسفة عرفوا الحركة بانها
خروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا ولا دفعة ونظ مناف

منافٍ وهم ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون في آن
هو طرف للزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا فنسّرو بما ذكره
المص قال بعض الفضلاء ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا
يسيرا تصورات اولية لا عاس الى عليها واما الآن والزمان فهما انما
يفتقر الى الحصول في الوجود لا في التصور فجاز ان يوقف حقيقة الحركة على هذه الامور
الاولية التصور ويجعل الحركة موقوفة على الآن والزمان اللذين هما سابقان الامور
في الوجود واستحسنه الامام الرازي والمراد بالكمال ههنا الحاصل بالفعل وانما
سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا والفعل تمام بالقياس اليها وهذه
التسمية لا يقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال
كونه لائقا بما حصل فيه لكنه ليس بمعتبر ههنا اذ لا يجب ان يكون الحركة لايقة بصاحبها
ولا خفاء في ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا له واحترز
بقيد الاولية عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان مثلا وهو ممكن الحصول
في مكان آخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه
اليه وهما لان والتوجه متقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول كمال ثاني
ثم ان الحركة تفارق ساير الكمالات من حيث انها لا حقيقة لها الا التوجه الى الغير
والسلوك اليه فلا بد من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه وان
لا يكون ذلك المط حاصلا بالفعل اذ لا توجه بعد حصول المط فالحركة يكون
حاصلة بالفعل اذا كان المط حاصلا بالقوة فهي كمال لما هو بالقوة لكن من
هو بالقوة لا من حيث انه بالفعل ولا من حيثية اخرى كساير الكمالات فان الحركة لا
تكون كمالا للجسم في شكل او نحو ذلك بل من الجهة التي هو باعتبارها كان با
بالقوة اعني الحصول في المكان واحترز بهذا عن كمالاته التي ليست كذلك

كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصود لكن
لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل واعترض بان تصور الحركة اسهل
مما ذكر في هذا التعريف فان بديهة العقل تدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه
ساكنا واما الامور المذكورة في تعريفها فمما لا يتصورها الا الاذكياء من
الناس واجيب عنه بجوابين احدهما ان ما اورد في التعريف يدل على تصورها
بوجه والتصديق بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها وثانيهما ان هذا
ليس تعريفا يقصد به تمييزها عما عداها او تحصيل صورتها عند العقل ابتداء
بل هو تلخيص وتبيين للمعنى المسمى بالحركة اينية كانت او غير اينية فلا يقدح كون
تصورها اخفى من تصور ماهية الحركة **اقول** كلا الجوابين لا يشفي العليل اذ لا بد مع
المحذور الذي هو التعريف بالاخفى ويمكن ان يقال قد يتصور شيء بوجوه بعضها
اجلى وبعضها اخفى وقد يورد فيما يحصل به تصوره بالوجه الخفي امور هي اخفى من
المعرف بهذا الوجه الخفي واعترض ايضا بان هذا الحد لا ينطبق على الحركة المستديرة
الازلية الابدية على زعمهم اذ لا نسبة لها الا بالوهم فليس هناك كمال اول والا
والثاني نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة
السابقة كمالا بالقياس الى ذلك الوضع لا ان هناك منتهى بحسب الوهم دون الواقع
ويكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة وجعل ذلك
منتهى الحركة السابقة عليه ولا شبهة في ان المتبادر من التعريف يكون الحركة كمالا اولا
بحسب نفس الامر لا بمجرد الوهم او حصول الجسم في بعد اخر هذا التوجيه على راي
المتكلمين وتقييد الحصول بالمكان مبني على انهم لا يثبتون الحركة في ساير المقولات الا في
والمراد على ما ذكرنا انفا هو الحصول الاول في المكان الثاني فاندفع الا
الاعتراض بان الحركة تنقطع عند الحصول في الحيز الثاني لانها انما تنقطع

ينقطع في الان الثاني لا في الان الاول ووجودها ضروري لفظ الحركة يطلق
على معنيين الاول صفة بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدء والمنتهى ولا يكون
في حيز انين بل يكون في كل ان في حيز اخر وتسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر
عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل
ان الوصول اليه وبعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدء والمنتهى بحيث
اي ان يفرض يكون حاله في ذلك الان مخالفا لحاله في انين يحيطان به وا
والحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة
ليست ثابتة له في المبدء ولا في المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة
الى اخرها لكن يختلف نسبة المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وبا
وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة وسيلة استمرارها تفعل في
الخيال امرا ممتدا غير قار يطلق عليه الحركة بمعنى القطع وهي الحركة بالمعنى الثاني فانه
لما ارتسم نسبة المتحرك الى الحيز الثاني في الخيال قبل ان يزول نسبته الى الحيز الاول عنه
يتخيل امر ممتد منطبق على المسافة التي بين المبدء والمنتهى كما يحصل من القطرة النازلة   زله
والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دايرة والحركة
بهذا المعنى لا وجود لها الا في الوهم لاستحالة وجودها في الاعيان لان المتحرك
ما لم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة **اقول**
الحركة توجد في زمان يحده انان ان حصول المتحرك في المبدء وان وصوله
الى المنتهى فان قيل الحركة لا تتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول
اليه لما ذكرنا انفا ولا بعده وكذلك فلا تتصف بالوجود اصلا **اقول** ان اردت
بقولك قبل الوصول الى المنتهى انا قبل ان الوصول الى المنتهى فالترديد غير
حاصر وان اردت اعم من ان يكون انا او زمانا نختار انها تتصف بالوجود في

في زمان قبل ان الوصول الى المنتهى لانه حد نهاية فان قيل الحركة الموجودة
لا يكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلي ولا وجود للكليات في الخارج
فاذن الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك الحصول لما آني غير منقسم
في امتداد المسافة فهذا الحصول ان لم يوجد الحركة لان المتحرك في الاين مثلا ان كان
له من مبدء المسافة الى منتهاها اين واحد فلا حركة في الاين بل هو ساكن مستقر
على اين واحد وان تعدد فتلك الحصولات المتعددة اذا اتصل بعضها ببعض
بحيث لا يكون هناك فاصل لزم تتالي الآنات وتركب المسافة من الجزء الذي لا
لا ينقسم وقد عرفت بطلانه وان لم يتصل بعضها ببعض كذلك كان هناك زمان
سكون فلا يكون الجسم في ذلك الزمان متحركا ولا متوسطا بل واصلا الى المنتهى
وهو باطل فرضا اجيب بان تشخص الحركة باعتبار تشخص الموضوع والزمان
وما فيه الحركة فاتحاد هذه الامور موجب لتشخص الحركة فالحركة الواحدة بالتشخص
هي التوسط الحاصل لموضوع واحد بالتشخص في زمان واحد ويلزم من ذلك
ان يكون بين مبدء ومنتهى معينين واختلاف نسبة هذا التوسط المتشخص الى
حدود المسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن في حد آخر لا يوجب تعددا في ذات هذا
التشخص بل في عوارضه واحواله فان قيل تلك النسب المختلفة للمتحرك الى حدود المسافة
ان كانت متعاقبة متصلة بلا فاصل لزم ما ذكرتموه من تتالي الآنات والحدود
وان لم يكن متصلة كان هناك زمان سكون قلنا هذه النسب التي تعرض
للحركة في الآنات الى الحدود المفروضة في المسافة امور اعتبارية معدوم اعتبارها
لا يقدح في وجود الحركة التي هي في ذاتها بحيث اي حد يفرض في مسافتها تعرض
لها هناك نسبة في آن يخالف النسبة التي يمكن ان تعرض لها في حدود سابقتين
او لاحقتين فاتضح بما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط واحدة بالتشخص مستمرة

مستمرة فيما بين المبدء والمنتهى وحصل الجواب عن شبهة مشهورة في الحركة وهي ان
المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبدء المسافة الى منتهاها اين واحد فلا حركة
له في الاين بل ساكن مستقر على اين واحد وان كان له اينات متعددة فاما ان
يستقر على واحد منها في اكثر من آن واحد فقد انقطعت الحركة واما ان لا يستقر
فلا يكون في كل آن الا آنا واحدا فتلك الاينات الآنية اما متعاقبة متتالية فيلزم
تتالي الآنات وهو باطل واما متفاصلة بزمان لم يوجد في ذلك الزمان شيء
من تلك الاينات فيلزم انقطاع الحركة الاينية فكذا في الحركة الكيفية والكمية والوضعية
لانا بينا ان للمتحرك من مبدء المسافة الى منتهاها اينا واحدا مستمرا هو كونه متوسطا
بين المبدء والمنتهى لكنه غير مستقر بحسب نسبة الى حدود المسافة فيتعدد بحسب
تعددها وكما ان حدود المسافة بحسب الفرض كذلك تعدد الاينات بالفرض
وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا يمكن
ان يفرض في ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل اينين مفروضين فيه يمكن ان
يفرض بينهما اينات غير متناهية كما ان كل نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض
بينهما نقط غير متناهية فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك
ساكنا وكذا للمتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة في كل آن يفرض يكون هناك كيفية
اخرى يفرض ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفية غير القارة كيفيتان متصلتان بل كل
كيفيتين مفروضتين فيها يمكن ان يفرض بينهما كيفيات اخر فلا يلزم شيء من
المحذورات اقول العقود بان للمتحرك في الالوان المتباينة بالنوع لونا واحدا
من اول الحركة الى منتهاها مما يأباه الضرورة وعن شبهة اخرى تقريرها ان
الحركة لو حصلت في الاعيان لامتنع اما ان يكون شيء منها موجودا في الحال او لا يكون
والثاني باطل لانها لو لم يكن شيء منها موجودا في الحال لم يكن موجودا في الماضي

ولا في المستقبل ايضا لان الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود
في المستقبل هو الذي يوجد في الحال وكذا الاول لان الموجود في الحال ان كان
منقسما كان احد جزئيه سابقا على الاخر لان الاجزاء المفروضة للحركة غير موجودة
معا لانها غير قارة الذات فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل
بل احد جزئيها وان لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى لانها منطبقة على المسافة لان
المنطبق على المسافة انما هي الحركة بالمعنى الثاني فيختار انه لا وجود لها في الاعيان
اقول يمكن التفصي عن هذه الشبهة بوجه آخر وهو ان يقال لفظ الحال يطلق
بالاشتراك على معنيين احدهما الآن الذي هو الفصل المشترك بين الزمانين
للماضي والمستقبل والثاني القطعة من الزمان المركبة من اواخر الماضي واوائل
المستقبل ويختلف مقدارها بحسب اختلاف الافعال التي يضاف اليها ومنشا
الشبهة التباس احد المعنيين بالآخر فان قوله الموجود الماضي هو الذي وجد في
الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال انما يستقيم في الحال بالمعنى
الثاني وقوله فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل احد جزئيها انما يتم
في الحال بالمعنى الاول فاحد المقدمتين في محل المنع على اي حال يتوقف اي الحركة
يتوقف على ستة امور احدها ما منه الحركة وهو المبدء وثانيها ما اليه الحركة و
وهو المنتهى واليهما اشار بقوله على المتقابلين لان المبدء والمنتهى متقابلان
حيث لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة وثالثها المتحرك ورابعها المحرك
واليهما اشار بقوله والعلتين لان المتحرك هو العلة القابلة والمحرك هو العلة
الفاعلية وخامسها المقولة التي تقع فيها الحركة واليه اشار بقوله وا
والمنسوب اليه لان الحركة ينسب الى المقولة التي وقعت فيها الحركة
وسادسها الزمان فان الحركة لا بد لها من زمان تقع فيه الحركة واليه اشار بقوله

بقوله والمقدار واراد بتوقف الحركة على تلك الامور انه لا بد في تحقق الحركة منها على ما
مر جوابه والا فالزمان لما كان مقدار الحركة على ما زعموا كان متوقفا على وجود
الحركة فكيف يتوقف هي عليه وايضا منتهى الحركة قد يكون متاخرا في الوجود عن الحركة
كالبياض في حركة التبييض فلا يتصور توقف الحركة عليه واما ان الحركة لا بد لها
في تحققها من هذه الامور الستة فلان الحركة من حيث انها عرض لا بد لها في تحققها
من موضوع هو علة قابلة للحركة ومن حيث انها ممكنة لا بد لها من علة فاعلة
ومن حيث انها امر ممتد غير قار او مستلزم لهذا الامر الممتد لا بد لها من زمان
ولا بد لها ايضا كذلك من مسافة او ما يجري مجراها واما استلزام الحركة للمبدء والمنتهى
فانما يظهر للحركة الحادثة المنقطعة بالفعل واما الحركة الدائمة المستمرة ازلا وابدا
كحركات الافلاك على راي الحكماء فلا يتصور لها بالفعل مبدء ولا منتهى بالفعل نعم اذا
اذا فرض فيها قطع دورات مخصوصة انفرض لها مبدا ومنتهى ولا شك ان الحركة
الموجودة بالفعل لا يتوقف على ما لا وجود له بالفعل ولا يستلزمه ايضا فالحركة لا يستلزم ٢
المبدء والمنتهى الا ان يستلزم لامكان فرضها بفرض انقطاعها في جميع امتداد
ما ذكرنا وما قيل من ان الحركة لما كانت كمالا كان لها خروج من حال يكون
الحركة عندها بالقوة فيكون هو المبدء ومالسه مردود بان الكمال لا يجب كونه مسبوقا
بالقوة وكذا ما قيل من انها لما كانت لها كمال يتادى اليه فذلك هو المنتهى مردود
يجوز ان لا يترتب عليها ذلك الكمال الثاني ابدا فلا يكون لها منتهى بالفعل فانه
وما اليه قد يتحدان محلا يعني ان محل مبدء الحركة قد يكون بعينه محل منتهاها وذلك
في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك يكون مبدءا
للحركة ومنتهى لها فان الحركة منها هي بعينها حركة اليها وقد يتضادان ذاتا
وعرضا يعني قد يكون مبدء الحركة ومنتهاها متضادين بالذات كالحركة من السواد

الى البياض ومن الحارة الى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض كالحركة
من المركز الى المحيط وبالعكس فان ذات كل واحد من المبدء والمنتهى نقطة فليس
بينهما تضاد بالذات بل بالعرض بواسطة عروض عارضين متضادين احدهما
القرب من الفلك والاخر البعد عنه ولا شك ان مبدء الحركة ومنتهاها لكل منهما
ذات ومفهوم وهذا الذي ذكر حكم ذاتيهما واما حكم مفهوميهما فهو الذي ا
اشار اليه بقوله ولهما اعتباران متقابلان احدهما بالنظر الى ما يقال ان
له المبدا والمنتهى اما ان يكونا معتبرين بالقياس الى ذي المبدء وذي المنتهى
واما ان يعتبر كل منهما بالقياس الى الاخر فالاول على سبيل التضايف والثاني
على سبيل التضاد اما ان الاول على سبيل التضايف فلان المبدء انما يعقل بالقياس
الى ذي المبدء وذو المبدء انما يعقل بالقياس الى المبدء واما ان الثاني على سبيل ا
التضاد فانهما متقابلان لما ذكرنا وليس احدهما عدما للاخر فهما اما متضا
واما متضادان لكن ليس كل من يعقل مبدء الحركة يعقل منتهاها فثبت ان بينهما
التقابل التضاد واشار الى الاعتبار الاول بقوله احدهما بالنظر الى ما يقال له فان
المبدء والمنتهى انما يقالان لذي المبدء وذي المنتهى ولو تحرت العلتان ناسخ
المعلول وتم لا شك ان الموضوع الحقيقي للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر الذي
للمكان المتصف بالوضع اعني الصورة الجسمية التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلث
فمطلق الجسم بمعنى الصورة هو القابل في ذاته للحركة المتصفة بالمتحركية واما الهيولى
والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها فبه يتحرك بهما الحركتين بالعرض
والموضوع الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محل المقادير والكيفيات
قابلة اياها فهي متصفة بهاتين الحركتين اصالة وبالذات وما يجاورها
ينصف بهما على سبيل التبعية بالعرض واذا تمهد هذا فنقول لا يجوز ان يكون

بيان

يكون المتحرك هو المحرك اي لا يجوز ان يكون الشيء الذي عرض له المتحركية حقيقة هو الشيء
الذي عرض له المحركية حقيقة واستدل على ذلك بوجهين الاول ان الامر المستمر لا
يجوز ان يكون علة محركة اي فاعلة للحركة ولا امكان علية الجزء الاول منها فيدوم م
ذلك الجزء بدوام تلك المستمر فلا يوجد الجزء الثاني منها لان اجزاء الحركة لا تجتمع في
الوجود فلا يتحقق الحركة المركبة منهما وهو المراد بقوله انتفى المعلول اي الحركة ولا
شك ان المتحرك امر مستمر فلا يكون علة محركة وانت تعلم ان هذا انما يدل على ان الامر
المستمر لا يكون وحده علة مستلزمة لوجود الحركة فيلزم منه ان لا يكون المتحرك الذي
هو مستمر محركا لنفسه كافيا وحده في هذا التحريك لكن لم لا يجوز ان يكون هو مقتضيا
لوجود الحركة بشرط زوال حالة ملائمة ويكون عدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد
من تلك الحالة الملائمة كما زعموه في الطبيعة التي هي محركة عندكم للجسم مع كونها مستمرة
وايضا قد تبين ان الحركة الموجودة في الخارج هي الحالة المسماة بالتوسط وانها
مستمرة الوجود باقية بشخصها الى منتهى المسافة وانها لا اجزاء لها بحسب امتداد ا
المسافة وان النسب العارضة لها بالقياس الى الحدود المفروضة من المسافة عوارض
مفارقة اياها لا يوجب تعددا شخصيا فلم لا يجوز ان يكون المتحرك المستمر مقتضيا
لوجود هذه الحركة المستمرة قال الكاتبي عرض المستدل ههنا ان المحرك للجسم ليس هو
الجسم لذاته واذا اعتبر في اقتضاء الجسم للحركة زوال حالة ملائمة او شرطا اخر لم يكن
المحرك ذات الجسم مع زوال تلك الحال فلا يقدح في ذلك لكن لا يتم به الدلالة على ان
في الاجسام قوى هي محركاتها والثاني ان الجسم المتحرك لو كان هو المحرك بعينه لزم
الحركة بجميع الاجسام وفي جميع الاوقات وهو المراد بقوله وتم والتالي باطل لانا
نشاهد بعض الاجسام ساكنا او بعضها ساكنا في بعض الاوقات بيان الملازمة
ان ذات الجسم لو كان مقتضيا للحركة لحصلت الحركة ببقاء ذات الجسم فلا يوجد جسم

دائما

لم يتحرك دايمًا ولا يخفى ان هذا الدليل مبنى على اشتراك الاجسام في حقيقة واحدة هي
الجسمية المطلقة المقتضية للحركة بعينها وهو ممنوع لجواز ان يكون هناك معاني مختلفة
متشاركة في كونها جواهر ممتدة في الجهات فيقتضي بعضها حركة بعينها دون بعض
آخر وعلى تقدير التساوي في الجسم جاز ان يكون اقتضاوها الحركة بشروط لا تدوم
ولا يدوم فلا يلزم من كون الجسم المتحرك بعينها ان يتحرك جميع الاجسام في جميع الاو
الاوقات وللمكان هاهنا مظنة سوال وهو ان يقال الطبيعة امر مستمر الوجود
كالمتحرك وعام الاجسام ولم يلزم من اقتضايها الحركة استمرار الحركة ولا عموم الحركة با
بالنسبة الى جميع الاجسام وفي جميع الاوقات فلم لا يجوز ان يكون الجسم المتحرك ايضا
محركًا مقتضيا للحركة ولا يلزم شي مما ذكرتم في الدليلين فانتقض الدليلان كلاهما
اجاب بقوله لاختلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال يعني ان الطبيعة تختلف في الا
الاجسام مستلزمة للحركة لا مطلقا بل في حال من الاحوال وهو الخروج عن المكان الطبيعي
مثلا فيقتضيها ليحصل فيه فلا يكون لذاتها مقتضية للجزء الاول حتى يبقى الجزء الاول
بقاءها بل تقتضي الجزء الاول ليحصل بها الجزء الثاني فلا يبقى الجزء الاول ببقاء الذات
ولا يلزم عموم الحركة في جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة المقتضية فيها ولا في جميع الا
الاوقات لجواز انتفاء الحال التي يكون الطبيعة مقتضية للحركة فيها ولا يخفى ان
هذا الجواب كما يكون جوابا عن البعض يكون جوابا عن اصل الدليلين كما اسلفنا
في الجواب عنها والمنسوب اليه اربع اي المقولة التي تقع فيها الحركة اربع الاين والوضع
والكم والكيف وباقي المقولات لا يقع فيها الحركة واشار الى بيان ذلك بقوله فا
فان بسايط الجواهر توجد دفعة ومركباتها تعدم بعدم اجزايها والمضاف تابع
وكذا متى والجدة دفعة ولا ينفعل حركة في مقولتي الفعل والانفعال يعني ان مقولة
الجوهر لا يقع فيها حركة لان الجواهر اما بسيط او مركب وبسايط الجوهر انما يوجد

انما يوجد وتفسد دفعة لا تدريجا بيان ذلك ان المراد بحركة شي في مقولة ان ذلك
الشي بعينه ينتقل من نوع من تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من نوع
الى صنف آخر منه او من فرد من صنف الى فرد آخر منه فالجوهر ان لم يكن حالًا في جوهر
آخر لم يتصور وقوع الحركة فيه بالمعنى المراد من وقوع الحركة في المقولة وان كان حالًا
في جوهر فالجواهر التي ينتقل فيها المتحرك من نوع الى نوع او صنف الى صنف او فرد الى
فرد لا يوجد شي منها في زمان والا لما وقعت الحركة حال الحركة لان لا استواء
في الزمان ينافي الحركة واذا كان كل منها في آن فلا يخلو من ان يكون بين جوهرين
متعاقبين كل منهما في آن زمان لا يكون شي منها موجودًا فيه او لا يكون والثاني
يلزم منه تتالي الآنات وهو محال والاول يلزم منه ان لا يكون ذات المتحرك موجودًا
حال الحركة وهو محال بالضرورة لان المادة ملازمة فلان المتحرك اما جسم او مادي و
ولا وجود لهما مع زوال الصورة الجوهرية فان قيل هذا الدليل منقوض بالحركة في
الكيف وغيره من المقولات اجيب بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات وساير
الاعراض جايز فلا يلزم من خلوه عن الكيفيات المتعاقبة مثلًا انتفاء المتحرك حال
كونه متحركا كما لزم من خلو المتحرك عن الجواهر المتعاقبة انتفاوه على ما مر واعترض
عليه بانه وان لم يلزم هاهنا ذلك المحذور لكنه لزم محذور آخر وهو انه ان خلا الموضوع في زمان
عن الكيفيات مثلا ولم يكن في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة كما ينتفي بانتفاء
المتحرك ينتفي بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم ان لا يكون هناك
الكيفيات هي موجودات آنية لا يوجد شي منها في الازمنة الواقعة بين الآنات
فان سميت مثل هذه الموجودات المتعاقبة حركة فلنسم مثل صيرورة الارض دفعة
نارًا ثم هواء وكذلك ثم نارًا كذلك ايضا حركة وايضا لم يكن الحركة منطبقة على الزمان
والمنقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث

ينقسم كل منهما بانقسام الآخر ويكون قطعة منه بازاء قطعة من الآخر فما هنا لا
يكون حركة لامتناع اللازم للحركة عنها والمتخلص الجبائي بقال كما ان للمتحرك الايني فيما
بين المبدء والمنتهى اين واحد مستمر لكنه غير مستقر يمكن ان يفرض للجسم بسبب استمراره و
وعدم استقراره اين غير متناهية كل واحد منها يفرض في آن فقط وكذا للمتحرك
الكيفي فيما بين مبدء حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة يمكن ان يفرض فيها كيفيات
غير متناهية يفرض كل منها في آن فقط وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية فتعدد
افراد الاين والكيفيات والاوضاع والكميات في الحركة انما هو بالفرض دون الفعل
كالنقطة التي يمكن فرضها في خط واحد فانه وكما انا فرض عليه نقطتان وجب ان
يكون بينهما خط يمكن ان يفرض فيه ايضا نقطة لا تقف على حد كذلك اذا فرض في الحركة
اينان او كيفان لا تقف على حد قالوا ومثل هذا الحال السيال الذي يتبدل
افراده مع بقاء تشخصه لا بد ان يكون عرضا ليقوم بمحله بدونه فلا يتصور حركة
في الجوهر واعترض عليه بانه المادة الشخصية العنصرية انما يتوقف على مطلق ا
الصورة لا على صورة شخصية فجاز ان يتبدل عليها الصورة الحالة فيها
على نحو تبدل الكيفيات مع بقاء تشخصها فيكون متحركة في جوهرها كما في الكيف
والفرق بينهما هو ان موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك الكيفيات باسرها
مع بقائه موجودا بتشخصه بخلاف المادة اذ لا يجوز خلوها عن تلك الصورة
باسرها مع بقائها موجودة وهذا القدر كاف في كون تلك الصورة جواهر
مقومة لمحلها فليس يلزم من تبدل الحال على الوجه المذكور ان يكون محله متقوما
بدونه حتى يلزم كونه عرضا كما زعم واجيب بان الهيولى لا يحصل دائما معه
بالفعل الا بان يتصور بصورة معينة والذات اذا لم يكن متحصلة بالفعل لم
تحركها من شيء الى شيء فاذا تحركت الهيولى فلا بد من ان يكون حال تحركها

تحركها متحصلة بالفعل اي متصورة بصورة معينة من ابتداء الحركة الى انتهائها
فيمتنع ان تتحرك في الصورة بالضرورة لا يقال سلمنا وجوب تحصلها بالفعل
حال تحركها لكن لم لا يجوز ان يكون تحصلها بالفعل بصورة متعاقبة لا
بصورة واحدة ولا يلزم امتناع الحركة في الصورة عليها لانا نقول هي مع
احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع الصورة الاخرى ذات متحصلة اخرى
وليس شيء من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى
وليس هناك حركة اصلا قيل وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست
الا شيئا بالقوة لا يتحصل موجودة الا بالصورة المعينة وذلك لما تقدم من انها
في حد ذاتها ونفسها وتعددها وانقسامها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت في
ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك والبحث في ذلك بعد مجال اقول وايضا
انما يتم البيان في عدم حركة الهيولى في الصورة الجسمية ولا يتم في عدم حركتها
وحركة الجسم النوعية والشخصية واما الجواهر المركبة فوقوع الحركة فيها ان يكون
بوقوعها في بعض بسائطها او واحد او في جميعها معا وقد عرفت استحالته
فيها فلا حركة في الجواهر المركبة ايضا ومما ذكر من انها ينعدم بانعدام جزئها
لمنعناه انه ان وقعت الحركة في جوهر مركب فلا بد ان يزول ذلك المركب عن
محله تدريجا ويحصل مركب آخر وانعدامه انما يكون بانعدام جزء من اجزائه و
وانعدام كل جزء منها دفعي لما يتبين من امتناع الحركة في الجواهر البسيطة فانعدام
المركب ايضا دفعي فلا حركة فيه واما المضاف فطبيعة غير مستقلة بالمفهومية
بل تابعة لمعروضه فان كان معروضه قابلا للحركة كان المضاف ايضا قا
قابلا لها والا فلا لانه لو بقي على حالة واحدة عند تغير الموضوع او تغير مع عدم
تغير موضوعه لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد عرض خلافه وعلى

هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعاً
لها كما اذا فرضنا ان ماء اشد سخونة من ماء آخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته
اضعف من سخونة الآخر فقد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى نوع آخر
منها اعني الاضعفية انتقالاً تدريجياً فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعاً لحركته
في معروضها الحقيقي اعني السخونة التي هي من الكيف او اذا كان جسم في مكان اعلى
ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر مقداراً من جسم آخر ثم تحرك
في الكم حتى صار اعظم مقداراً منه وكان على اشرف اوضاع ثم تحرك منه الى وضع هو
اخس اوضاع فقد انتقل الجسم في هذه الصور ايضاً من اضافة الى اخرى تدريجاً
تبعاً للحركة في معروضها وكما لا يتصور بقاء هذه الاضافات باعيانها مع تغير
متبوعاتها لا يتصور ايضاً انتقال الجسم وتبدله في هذه الاضافات
مع بقاء متبوعاتها على حالها لما عرفت من انها لا تقرر في انفسها بلا تغير في موضوعها
لا تستقل بالمفهومية وكذا في طبيعة مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه لما
لما ذكرنا في المضاف واعترض بان هذا الدليل جار في سائر الاعراض النسبية
لعدم استقلالها بالمفهومية فان الاين والوضع من الاعراض النسبية مع وقوع
الحركة فيها بلا تبعية الخ واجيب بان ليس معنى عدم استقلال المضاف وهو
بالمفهومية مجرد كونها نسبة حتى يرد النقض بسائر الاعراض النسبية بل معناه كو
كونها تابعة لمعروضها في الاحكام واما الجدة فيقع دفعة فلا يقع فيها حركة
واعترض بان العمامة اذا تحركت الى التكور او الصغر فلا شك انه تتغير هيئة
احاطتها تبعاً لحركتها في الاين واما مقولتا ان يفعل وان ينفعل فقال الشيخ اثبت
بعضهم فيها الحركة والحق بطلانه فان المنتقل من التسخن الى التبرد مثلاً لا يكو
تسخنه باقياً والا لزم التوجه الى الضدين معاً لان التبرد توجه الى البرودة

البرودة مثلاً ولا يكون تسخنه باقياً والا لزم التوجه الى الضدين معاً لان التبرد توجه
الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون الشيء الواحد في الزمان
الواحد متوجهاً الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقياً فالتبرد لا يوجد الا بعد
وقوف التسخن فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين
فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخن
والتبرد اقول لا يفيد بطلان الحركة في مقولتي التسخن او التبرد فقط من غير ا
انتقال من احدهما الى الآخر مع انه منقوض باستحالة الجسم من السخونة الى البرودة
بان يقال ان المنتقل من السخونة الى البرودة لا يكون سخونته باقية والا لزم اجتماع
الضدين واذا لم يكن السخونة باقية والبرودة لا يكون الا بعد وقوف الحركة في السخونة
فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك
حركة من السخونة الى البرودة على الاستمرار والحل ان التسخن في زمان والتبرد
في زمان آخر وليس بينهما زمان سكون بل يفصلهما آن هو الفصل المشترك بينهما
والحق ان الحركة فيهما تابعة للحركة في غيرهما لانهما ايضاً حالتان نسبيتان فلا يستقلان
في الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة اما في القوة ارادة كانت او طبيعة او في
الآلة واما في القابل وذلك لان العزيمة قد تنفسخ يسيراً يسيراً والطبيعة قد يجوز
كذلك والآلة قد تكل هكذا ففي جميع هذه الصور يتبدل الحال اولاً اما في الارادة
او في الطبيعة او في الآلة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك واما
القابل فربما ينتقص قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئاً فشيئاً فيقع الحركة فيه
اولاً ويتبعها الحركة في الفاعلية ولا يخفى ان التبدل في التأثير يستلزم التبدل
في التأثر فيقع الحركة في المقولتين تبعاً فالحكم باعتبارين لدخول المادة القارون
المكنونة معه ولصدق الآينية عند العلتان وحركة اجزاء المتندي في جميع الا

الاقطار على سبيل التناسب اشار الى تفصيل وقوع الحركة في المقولات الاربع فبدء
بالكم والحركة في الكم يقع باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والا
والاخر النمو والذبول واما التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه
والتكاثف فهو ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل منه جزء وقد يطلق ا
التخلخل على الانتفاش وهو ان يتباعد اجزاء جسم بعضها عن بعض ويداخلها
جسم اخر غريب كما في القطن المنفوش والتكاثف على الاندماج وهو ان يتقارب
اجزاء جسم بحيث يخرج منها ما بينها من الجسم الغريب كما في القطن الملفوف بعد نفشه و
وهذان من مقولة الحركة في الوضع ويطلق ايضا التخلخل على رقة القوام والتكاثف
على غلظه وهما من باب الكيف واشتغل بعضهم باثبات امكان التخلخل والتكاثف
لان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانما هي قا
قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يتفق من الاسباب فيجوز ان ينتقل من المقدار
الصغير الى المقدار الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف قال بعض
الفضلاء وانما بنوا ذلك على الهيولى لانها عندهم قابل محض سواء كانت عليه الصور
والمقادير المختلفة من غير ان يقتضي شيئا من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم
بسيطا واحدا متصلا في نفسه كما هو عند الحق فانه ربما يختص كل جسم بمقدار
معين لا ينتقل عنه وبهذا يندفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات
الهيولى بل يتاتى على راي من جعل المقدار زائدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان
بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبته الى جميع المقادير على السوية
كالهيولى ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة و
والحقيقة فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الاخر لم يمنع مانع وانتقال الجزء الى مقدار
الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لا بد في ذلك ان يصير الجزء منفصلا اذ يمتنع كونه جزء

جزءا يمتنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة على ان اشتراط الانفصال في امكان
انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر واما الاعتراض بانه لو جاز ان يصير القطرة
على مقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك ان انتقال الجسم عن مقدار
يكون لا محالة بتقاسر فجاز ان يكون للتقاسر حد معين لا يمكن تجاوزه على القول
بالهيولى ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لا يتجاوزه وبالجملة فالمقصود
بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع
اخر امكان اختصاص كل جسم بمقدار معين لا ينافي عدم اختصاصه بمقدار
معين والمقصود بيان الامكان فلا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره
الامام بل نقول اثباتها لا يفيد لان المقتضي للمقدار المخصوص اعني الصورة
الجسمية يكون جزءا من الجسم على ذلك التقدير فلا يقبل الجسم مقدارا اخر غير ما تقتضيه
جزؤه لا يقال انتقال الهيولى من هذا المقدار الى مقدار اخر بان يتبدل عليه
المقادير مع الصورة التي تقتضيه الى مقدار وصورة اخرى لانا نقول الهيولى
عندهم لا يكون متحصلة بالفعل الا بانضمام صورة اليه فما لم ينضم اليه صورة لم
يتحصل بالفعل لا يتصور انتقالها من مقدار الى اخر كما سبق انفا بل نقول لا حاجة
الى اثبات امكان التخلخل والتكاثف لان ادلتهما تدل على وقوعهما والوقوع بعد
الامكان والمصنف ذكر من ادلة وقوعهما دليلين الاول ان القارورة ا
الضيقة الراس تكب على الماء فلا يدخلها اصلا فاذا مصت مصا قويا وسد
راسها بالاصبع بحيث لا يتصل براسه هواء من خارج ثم كبت عليه دخلها وبهذا
الطريق يملؤن الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ جدا
ماء الورد وما ذلك الا لحدوث خلاء حدث فيها بان يخرج للمص منها بعض الهواء
ويبقى مكانه تلك البعض الخالي خاليا لامتناع على رايهم بل لان المص اخرج بعض

الهواء ويبقى مكان تلك البعض الخالي فهذا ابنا الامتناع على رايهم لان المص الهواء
واحدث في الهواء الباقي تخلخلا وكبر حجمه بحيث يشغل مكان الخالي ايضا ثم اوجب
في ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء تكاثفا فصغر حجمه او عاد بطبعه الى
مقداره الذي كان له قبل المص فدخل الماء ضرورة امتناع الخلاء والثاني ان الا
الآنية اذا ملئت ماء وسد رأسها واغليت وقد الغليان تنصدع الآنية وما ذلك
الا لان الغليان يفيد تخلخلا في الماء وازديادا في حجمه بحيث لا يسعه الآنية فتنصدع
فقد يستدل بان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول وظاهر انه لم يكن
انفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه اليه حين هو عاد الى حجمه
الاول بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام واما النمو فهو ازدياد حجم الا
الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويتداخل في جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف
السمن والورم والذبول عكسه النمو اي هو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما ينفصل
عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام ان النمو والذبول من الحركات الكمية
وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية والزائدة في المغتذي باق كل واحد منها
على مقداره الذي كان عليه نعم ربما تحرك كل واحد منها في اينه او وضعه او كيفه
لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند
النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في منافذها والتحامها
بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة وقال
بعض الفضلاء ان كانت اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به
المجموع متصلا واحدا في نفسه والصواب ما قاله المجيب ولا اقل نقول ما قاله ال
الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه ان يعد السمن
والهزال منها ايضا اقول قد مر ان المراد بحركة شيء في مقولة ان ينتقل ذلك الشيء

الشيء بعينه من نوع من تلك المقولة الى نوع اخر منه او من فرد من صنف من تلك
المقولة الى فرد اخر منه وحاصله ان يتوارد افراد مقولة على شيء واحد بعينه وظاهر
ان افراد المقدار في النمو والذبول لا تتوارد على شيء واحد بعينه لان المقدار ا
الكبير في النمو لم يعرض لما كان له المقدار الصغير بل المقدار الكبير انما عرض
لما كان له المقدار الصغير مع امر اخر ينضم اليه وكذا المقدار الصغير في الذبول
لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما عرض لجزء مما كان له
المقدار الكبير فمحل المقدار الصغير في الذبول جزء من محل المقدار الكبير في حالتي
النمو والذبول فلم يتوارد المقداران على شيء واحد بعينه فليس النمو من قبيل الحركة
في الكم وكذا الذبول وبما حققنا ظهر ان لا اثر لما ذكره بعد المداخلة على وجه يصير
به المجموع واحدا في نفسه في هذا المطلب لان مجموع الزائدة والاصلية غير الاصلية
وحدها سواء اتصلا على وجه صار به المجموع متصلا واحدا في نفسه او لم يتصلا
كذلك وكذلك الحال في السمن والهزال فانهما ليسا من قبيل الحركة في الكم والكيف
للاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطلان الكمون والبروز فلذلك نسب الحس لهما اشار الى
اثبات الحركة في الكيف وهي تسمى استحالة واستشهد على وجودها بالحس فانا نشاهد
الماء البارد يصير حارا بالتسخين وبالعكس ولا يخفى ان اثبات هذه الحركة يتوقف
على بيان امرين الاول ان محال الكيفيات قد يتغير فيها مع بقاء طبايعها النوعية
والثاني ان ذلك التغير تدريجي ولم يتعرض احد منهم لبيان الامر الثاني بل اكتفوا فيه
بما يحس من انتقال الماء من البرودة الى السخونة وبالعكس على سبيل التدريج ومن
انتقال الثمر من الحموضة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الحمرة كذلك قال الامام لا اعتماد
على ذلك لجواز ان يكون هناك كيفيات متخالفة في آنات بينها ازمنة فيصير فلا
يفرق الحس بين تفاصيل تلك الكيفيات بل يدركها على انها متواصلة فلا يكون هناك

تغير اتدريجي بل بتغيرات دفعية متعاقبة فلا يكون حركة واما بيان الحصر الاول
فيحتاج الى ابطال مذهبي الكمون والبروز والفشو والنفوذ وقد ذكرنا وجوها
لابطالها في مباحث المزاج والمصنف اشار ههنا الى بطلان مذهب الكمون والبروز
واستشهد على ذلك بتكذيب الحس فان الماء مثلا لو كان فيه اجزاء نارية كامنة
كان يجب ان يحس بحرارتها من ادخل يده فيه او يدرك التفاوت بين ظاهره وباطنه
وكلاهما باطل بالحس وفي الاين والوضع ظاهر اي وقوع الحركة في مقولتي الاين و
الوضع ظاهر اما في الاين فلكونه معلوما بالضرورة مدركا بالحس واما في الو
الوضع فلان للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسب اجزائه
الى امور خارجة عنه اما محوية فقط كما في الفلك الاعظم واما محوية وحاوية كما
في غيره فيتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع ولا نعني بالحركة في الو
الوضع الا التغير من وضع الى وضع على التدريج من غير تبدل المكان فان قيل
كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم ان ههنا
اجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء على ان ما ذكر لا يتم في
الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على ان المكان هو السطح الباطن من الحاوي
والحاوي ولا يعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والفاعل واختلاف ا
المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف وتضاد الاولين للتضاد ولا مدخل
للمتقابلين والفاعل في الانقسام اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون
بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع ثم قد يوصف بالتضاد
وقد يوصف بالانقسام فنشير في هذا البحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة
يتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان تعلقها بثلثة منها وهي ما فيه وما منه وما اليه
بمنزلة الذاتي يختلف باختلافها ماهية الحركة وتعلقها بثلثة الباقية بمنزلة العرضي

العرضي وهو قد يختلف باختلافه ماهية الحركة بل باختلاف المحرك لا يختلف هويتها
فبنوا على ذلك انه اذا اتحد المبدأ والمنتهى وما فيه الحركة تتحد نوعا الحركة البتة
بالنوع وان اختلف المحرك والمتحرك او الزمان نوعا لان تنوع الموضوعات والا
والاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز قيام نوع كالحرارة بموضوعين
مختلفي الماهية كالانسان والفرس وحصوله بمؤثرين مختلفين كالنار والشمس
وبهذا يظهر ان لا اثر للاختلاف بالقسر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار
طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا يختلف نوعا واما الثلاثة فلم يتعرض فيها
اختلاف الماهية ولو فرض فلا خلاف في جواز اتحادها بالحقيقة واحتج المتكلم
بانها عارضة للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لان هذا
التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضا لها فانها اعني حركة
الفلك الاعظم واذا اختلف المبدأ والمنتهى نوعا اختلفت الحركة نوعا وان كان ما
فيه واحدا بالنوع بل بالشخص اما في الاين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة
واما في الكيف فكالحركة من البياض الى السواد على طريق التصفر ثم التحمر ثم التسود
مع الحركة من السواد على طريق التحمر ثم التصفر وكذا اذا اختلف ما فيه بالنوع وان اتحد
المبدأ والمنتهى نوعا بل شخصا كالحركة من نقطة على الاستقامة معها على
الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم
السواد معها على طريق الاخذ في الصفرة ثم الشدة ثم السواد وهذا معنى قوله واختلاف
المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف واراد بالمتقابلين المبدأ والمنتهى
وبالمنسوب اليه المقولة التي وقعت الحركة فيها اعني اتحاد الحركتين بالنوع بسبب اتحاد
هذه الامور الثلثة فيهما نوعا فاختلافهما بالنوع اختلاف هذه الامور الثلثة
فيهما نوعا اعني عدم اتحاد هذه الثلثة نوعا واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد

من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد
اليوم غير حركة اليوم غير حركة اليوم امس وحركة من هذا الموضوع غير حركة من
موضع آخر وحركة من نقطة معينة الى نقطة غير حركة منها الى نقطة اخرى وحركة
من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم وا
والكيف والوضع لكن لا خفاء في ان وحدة ما فيه اعني وحدة الشخصية يستلزم
وحدة ما منه وما اليه من غير عكس فلهذا يكتفي بوحدة الموضوع والزمان وما فيه
وهذا كما فيه معنى ما قول ونعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل
واراد بالمقدار الزمان وبالمحل المقولة التي وقعت الحركة فيه وبالقابل الموضوع يعني
ان الوحدة الشخصية للحركة بحسب الوحدة الشخصية لهذه الامور الثلثة لا يقال
ينبغي ان يكتفي بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما وحدة المسافة ضرورة
ان حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا
انما يتم عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان ينتقل في زمان معين من اين
الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية ومع
اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل او التسخن والتسود
في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في كون الحركة واحدة شخصية
فان المتحرك اذا حركه ما فتحرك بمحرك آخر قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة
عنها واحدة شخصية متصلة اتصال المسافة ولا تغير في تلك الحركة يوجب ا
الاثنينية فيها غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك والبعض الى محرك
آخر ولا تجزي فيها بالفعل ولا فصل بسبب اختلاف الاستناد الا يرى ان
الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها تعرض لها انقسامات وهمية بحسب
الشروق والغروب والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل

فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا فان كان له اثر فكان اثره عين
اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع موثرين على اثر واحد شخصي وان كان
غيره فقد تعدد الاثران اعني الحركتين قلنا نختار ان الاثران متغايران وذلك
لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية وان كان فان قيل ان اريد بالحركة الحركة
بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم فلا وجود لها في الخارج وان اريد بها الحركة بمعنى
الكون في الوسط فهي امر كلي والواقع بهذا المحرك جزئي مغاير للواقع بذاك فلا
يتصور حركة واحدة بالشخص بمحركين اقول قد مر آنفا ان الحركة بمعنى الكون
في الوسط ليس امرا كليا بل هو واحد بالشخص مع انه لم يتم الدليل على عدم وجود
الحركة بمعنى القطع في الخارج لما اوردنا من الاعتراض نعم يرد عليه الاعتراض
آخر وهو انهم ان ارادوا بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التي بعضها مستند
الى محرك والبعض الآخر مستند الى محرك آخر كما هو الظاهر من كلامهم فلا شك في
انه لا تعدد في محركها لان محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما فيكون المحرك
متعددا ومجموع المحركين واحد بالشخص وكل واحد من المحركين جزء من هذا المحرك
الذي هو واحد بلا اشتباه فالصواب ان يعلل هذا المطلوب بان محركا واحدا
بالشخص مثلا اذا حرك بالقسر في مسافة بعينها من مبدأ الى منتهى معينين
في زمان معين لا يختلف حركته هذه بان يحرك زيدا وعمروا وغيرهما وذلك
معلوم بالضرورة والسر في ذلك ان الاستناد الى المؤثر لا دخل له في تشخص الا
الاثر ولذلك اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد
بالشخص سيما على سبيل البدل وقد بينا في محله انه يجوز تواردها على
سبيل التعاقب ايضا فليراجع من اراد الاطلاع عليه واما تضاد الحركات
فليس لتضاد المحرك لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبر التضاد

واقعة م

بالعرض فقد يكون متضاداً مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار
والماء الى العلو وقد يكون واحداً مع تضاد الحركتين كحركة جسم من العلو
الى السفل وبالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس او من النمو الى الذبول
وبالعكس او من وضع الى وضع آخر مضاد له وبالعكس ولا لتضاد الحركة
لمائتهما مع تضاد الحركتين كما في الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقوة القسرية
والطبيعية المتضادتين وتضادها مع اتحاد الحركة كما في حركة الجسم صعوداً
وهبوطاً بالارادة او بالقسر ولا لتضاد الزمان لانه لا يتصور فيه تضاد
اذ لا يتصور فيه التوارد على موضوع واحد لانه اما على سبيل التعاقب
او على سبيل الاجتماع وكل منهما يقتضي الزمان ولا يتصور للزمان زمان
ولا لتضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه
وكذا التسود والتبيض عند اتحاد الطرفين اقول هكذا قيل وفيه نظر
لانه ان يكون لمعلول واحد علل مستقلة يتحقق هذا المعلول بتحقق كل
واحد من هذه العلل اما يتحقق المعلول في صورة بدون ما يدعي عدم علية
لا يدل على عدم عليته لجواز تحققه في تلك الصورة بعلة اخرى وما ذكرنا ظهر
فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المحرك لان حركة الحجر قسراً الى فوق
وطبعاً الى تحت متضادتان مع ان المحرك واحد وكذا فساد ما قيل تضاد
الحركات ليس لتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة الصادرتين
عن قاسر واحد فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه ولعل
هذا المعنى اشار بقوله وتضاد الاولين تضاد اي التضاد المبدء والمنتهى
مستلزم لتضاد الحركة وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد
الى البياض وبالعكس ومن النمو الى الذبول وبالعكس وقد يكون بالعرض

بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبدئيهما من التضاد بعارض
كون احدهما في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط والآخر بالعكس وكذا
المنتهى فان قيل قد مر جواباً ان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف
اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة مع ان هذا البعد قلنا مرادهم ان
ان ذلك لمجرده وعلى الاطلاق لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصيته
بحيث يوجب صدق احد الضدين على المعروض او ما تعلق به فلا استبعاد وههنا
قد صدق بتضاد الطرفين احد الضدين على الحركتين لانهما اعني الصاعدة و
والهابطة امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة
واعلم ان الامام قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدء والمنتهى من حيث وصف
المبدئية والمنتهية وذكر ان التعلق الذاتي للحركة انما كان بنفس الوصفين دون
الذاتين اذ لو لم يعرض للنقطتين وكونهما مبدءً وغاية للحركة لم يكن للحركة تعلق
اوجب تضاد الاطراف تضاد الحركات واعترض عليه بان ثبوت هذين العارضين
اعني وصف المبدئية والمنتهية للذاتين متاخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد
هذين هذين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان
على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين اقول كما ان ثبوت
هذين العارضين للذاتين متاخر عن وجود الحركتين وكذا تضادهما ايضاً متاخر
عن وجودها ولا استبعاد في ان يكون احد الوصفين المتاخرين علة للآخر
فان قيل فيلزم تضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع
عنها الى الاولى وهو مر جواباً بان لا تضاد في الحركات المستقيمة الا بين الصاعدة
والهابطة وايضاً يلزم التضاد بين الحركة المستقيمة مع المستديرة اذا كان
مبدء احدهما منتهى للاخرى وبالعكس بل يلزم التضاد بين المستديرتين

اذا كان مبدء احدهما منتهى للآخر وبالعكس مع انهم قد صرحوا بان لا تضاد بين
الحركة المستقيمة مع المستديرة وكذا بين المستديرتين اقول مبنى ما ذكروه على
اشتراط غاية الخلاف بين الضدين قالوا لا يتصور غاية بين المستقيم والمستدير
وكذا بين المستديرتين وقد ذكرنا في بحث الكيفيات المختصة بالكمية وجه قولهم
مع ما يرد عليه فليرجع فان قيل على هذا لا يتحقق التضاد في الحركات الاينية
الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز اذ فيما سوى
ذلك لا يتحقق ما اعتبروه في التضاد من غاية الخلاف والتباعد وهم قد صرحوا
بان حركتي الحجر علوا وسفلا بالقسر والطبع متضادتان قلنا تضاد الحركات
لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة ح بل من حيث التوجه
فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو والسفل هما المركز والمحيط فهما من حيث التوجه
اليهما في غاية الخلاف ونهاية التباعد واما انقسام الحركات فليس يجب انقسام
المبدء والمنتهى ولا يجب انقسام الفاعل لان الحركة ليست كما بالذات وكذا ظ بل يعرض
لها الكمية بالعرض بسبب انطباقها على الزمان والمسافة اللتين هما كم بالذات
فيجب انقسامها بما يعرض لهما الانقسام واما المبدء والمنتهى وكذا الفاعل
اعني المحرك فلا يتصور انطباق الحركة على شيء منهما وعلى فرض الانطباق ليس شيء
منهما كما بالذات حتى يكون المنطبق عليه كما بالعرض فلهذا لا يعرض للحركة
انقسام احد هذه الخمسة والثلثة ولهذا المعنى اشار بقوله ولا احد من المتقابلين
والفاعل في الانقسام واما المتحرك فمن حيث انه محل الحركة وانقسام المحل موجب لانقسام
الحال كان ينبغي ان يكون انقسامها بانقسامه لان الحركة حالة في المتحرك حلول
السريان كالبياض في الجسم اذا كان المكان عبارة عن البعد على ما هو راى
افلاطون لكن البعد التدريجي المسمى بالحركة على حاله وعلى استرداده فان سمي مثل

هذا انقساما للحركة بانقسام المحرك فلا مشاحة واما الانقسام الكمي الذي هو
يمكن لامتدادها الوهمي الجسماني من الاجزاء الفرضية بحيث يحصل اسم النصف و
والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام المسافة او الزمان ويعرض
لها كيفية يشتد فيكون الحركة سريعة ويضعف فيكون بطيئة ولا يختلف بهما الا
لا بد للحركة من زمان ومن امتداد في الاين او المقادير او الكيفيات او الا
الاوضاع ولا باس بتسميته مسافة وان كان الاسم باطلاقه لما في الاين
فيعرض للحركة كيفية تشتد ويتيح سرعة ويضعف ويتيح بطوا وتعبر عن السرعة
بانها كيفية تقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان الاقل او المسافة
الاطول في الزمان المساوي او الاقصر وعن البطوء بانها كيفية يقطع بها الحركة
المسافة المساوية في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي
او الاطول ولا يختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطوء لان السرعة و
البطوء يقبلان الاشتداد والضعف وليس شيء من الفصول كذا بل انهما كلما السرعة
والبطوء هل تنتهي الى حد حتى يحصل حركة سريعة لا اشد منها من البطوء وبطيئة لا اضعف
منها من السرعة ام لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ ومن
البطوء بالنسبة الى ما هو اسرع منه تردد والاشبه باصولهم هو الثاني لان الحركة
لا يكون بدون زمان ومسافة اى امتداد في احد المقولات وكل منهما منقسم لا الى نهاية
فكل حركة تعرض لنا بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة في نصف
ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة وقد يتمسك بان انقسام الزمان والمسافة
قد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا للقسمة بحسب الفرض وح يتحقق
بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطوء وبحسب تلك المسافة بطوء بلا سرعة و
وهو ضعيف لان تلك السرعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك نصف تلك المسافة

وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما تقطع تلك المسافة في نصف ذلك وسبب البطوء الممانعة
الخارجية او الداخلية لا تخلل السكنات والا لما احس بما انضم بالمقابل ذهب المتكلمون
الى ان سبب البطوء تخلل السكنات ونفاه الفلاسفة ونفوا ذلك واختار المص مذهب
الفلاسفة وقال لو كان سبب البطوء تخلل السكنات لما احس بالحركة المتصفة بها
بالسرعة المقابلة للبطوء والتالي باطل بالحس بيان الملازمة ان نسبة السكنات
المتخللة بين حركات الفرس الذي يتحرك من اول اليوم الى نصف النهار خمسين فرسخا
الى حركاته في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الفرس لكن الفلك
الاعظم قد يقطع في ذلك الوقت قريبا من ربع مداره ولا شك انه ازيد من المسافة التي قطعها
الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة فوجب ان يكون السكنات المتخللة بين
حركات الفرس في ذلك الوقت ازيد من حركاته بالف الف مرة فيلزم ان لا يكون
حركات الفرس محسوسة لكونها قليلة مغمورة بسكنات يزيد عليها بالف الف
مرة وليس الامر كذلك لانا نشاهد حركاته سريعة في الغاية فلا نرى شيئا
من تلك السكنات وقالت الحكماء سبب البطوء الممانعة الخارجية او الداخلية لنفس
الجسم فانه يصلح سببا للبطوء لحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق والارادية
كما في صعود الانسان بحجره ولا يصلح سببا للبطوء لحركة الطبيعية لامتناع ان يكون
الشيء مقتضيا لامر ومانعا عنه واما الخارجية كغلظ قوام ما يتحرك فيه فانه يصلح
سببا للبطوء لحركة الطبيعية ايضا كنزول الحجر في الماء كما يصلح لحركة القسرية و
والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب في بطوئها نفس الاداة
كما في رمي الحجر وتحريكه باليد برفق ولا اتصال لذوات الزوايا والانعطاف لوجود
زمان بين آني الميلين ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه والجبائي من المعتزلة
الى ان كل حركة تكون لها رجوع عن الصوب الذي كانت اليه سواء كان ذلك

ذلك الرجوع الى الصوب الاول بعينه ويعبر عنها بالحركة ذات الانعطاف والى
صوب آخر غيره ويعبر عنها بذات الزاوية اذ لا بد لها من حدوث الزاوية عند الرجوع
لا يكون متصلة بل يتخللها سكون قبل الرجوع ومحصول ما ذكروه ان كل مستقيمة
تنتهي ابتداء الى سكون وذلك لانها لا تذهب على الاستقامة الى غير النهاية فان الا
الابعاد متناهية فاما ان ينقطع وهو ظاهر او لا يرجع على سمتها او ينعطف على سمت آخر
وعلى التقديرين لا بد من سكون بين هاتين المستقيمتين ومنع غيرهم كافلاطون
من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة اما المثبتون فلكل من الفريقين في اثباته طريق
فقال الحكماء الوصول الى المنتهى اي الى الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون
منقسما في ذلك الامتداد والا لم يكن بتمامه حدا فالوصول اليه آني اذ لو كان زمانيا
لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به شيئا فشيئا ثم ان للوصول علة هي الميل
فوجب ان يكون هذه العلة موجودة في آن الوصول لان العلة الموجبة يجب وجودها
حال وجود المعلول ثم ان اللاوصول ايضا آني مرة لانه زوال الوصول الذي لا
ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول منقسما زمانيا فالميل الذي هو
علة اللاوصول يكون ايضا آنيا وان مثل اللاوصول غير ان ميل الوصول لا
لامتناع اجتماع الميل الخاص مع الميل عنه فبين الآنين زمان لا
لامتناع تتالي الآنات وذلك الزمان لا حركة فيه لا الى المنتهى او عنه وكلاهما
خلاف المفروض فهو زمان سكون والجواب ان الميل الذي هو علة الحركة كما انه
علة الوصول الخاص كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد فليس ههنا ميلان متغايران
ولو سلم فلا نم ان الميل الذي هو علة الوصول الى المنتهى موجود في آن الوصول
لم لا يجوز ان يكون هو علة معدة للحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول
مثلها ولو سلم فلا نم ان الميل الذي هو علة اللاوصول آني لم لا يجوز ان يكون زمانيا

كالحركة. أقول يمكن تقرير الحجة على وجه يندفع عنه الأوجه المذكورة وهو ان يقال
الوصول آني وكذا اللاوصول لما بينا آنفاً فبين الآنين زمان سكون لما ذكرنا آنفاً
والجواب انه يلزم على هذا تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على
اجسام منضودة بل يلزم تخلل السكنات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار
الوصول الى الحدود التي في المسافة والزوال عنها مع انه لا سكون في الفلكيات
والحل انا لا نم ان اللاوصول آني فوق ضرورة الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون
زواله زمانيا والا لكان الوصول منقسما زمانيا قلنا ثم فان الانطباق وا
والموازنة والمحاذاة والتماس والوصول وامثالها آنيات لانها تحصل عند ا
انتهاء الحركة مع ان زوال كل منها زماني اذ لا يحصل الا بعد الحركة فان احد الجسمين
اذا تحرك ومال الى الانطباق على الجسم الآخر فلا شك انهما ينطبقان عند انقطاع
حركته ولا يزول هذا الانطباق الا بعد ان يتحرك احدهما والحركة سيما لا يحصل الا
بالزمان وهكذا الحال في جميع ما ذكرنا وقال الجبائي لا سكنات الاعتماد
المجتلب في الحجر المتحرك صعوداً يغلب الاعتماد اللازم فيصعد الاعتماد المجتلب الحجر
ويضعف لمصاكات الهواء المخروق شيئا فشيئا الى ان يغلب اللازم المجتلب
فينزل الحجر ولا شك ان غلبته على المجتلب انما يكون بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب
المغلوب من المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل وعند التعادل يجب السكون
والا لزم الترجيح من غير مرجح اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او
بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكما محضا والجواب انه لو سلم
لزوم التعادل فلكون في آن الوصول لا في زمان بين آني الوصول والرجوع يكون
الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى على انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن
الحيوانات واما المنكرون لتخلل السكون المستقيمتين فلكلام الفريقين ايضا

ايضا في امكان طريق فقال الحكماء ان صح وجوب السكون بينهما فاذا فرضنا انه صعد
الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا في الجو يجب مماسة سطحها بسطحه فلا شك انه يرد الخردلة
راجعة فح وجب وقوف الجبل ليتوسط السكون بين حركتيها الصاعدة والهابطة
وذلك يوجب وقوف الجبل لمصادمتها لامتناع التداخل بين الاجسام واللازم ضـ
ضروري البطلان اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو لمصادمة الخردلة واجيب
بان الخردلة لا يصادم الجبل ولا يماسه في الصورة المفروضة بل يندفع بريحه وتقف
ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل وذلك فرض محال ويجوز استلزامه للمحال الذي
هو وقوف الجبل وقالت المعتزلة لا سكون بين الحركتين اذ لا يوجبه الاعتماد
اللازم فانه يقتضي الحركة النازلة لا السكون ولا يوجبه الاعتماد المجتلب فانه
يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد والجواب
ان تعادل الاعتمادين يوجب السكون والسكون حفظ النسبة فهو ضد يقابل
الحركتين وفي غير الاين حفظ النوع السكون يقابل الحركة فيقع في المقولات ا
الاربع اما في الاين فيعني به حفظ النسبة الحاصلة للجسم الى اشياء ذوات الا
الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد واما في الثلث الباقية فيعني
به حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك يتحقق في الكم من غير نمو وذبول
وتخلخل او تكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير تبدل ل
الى وضع آخر وهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة واعترض عليه بان الحركة
في المقولات الثلث قد يكون من صنف الى صنف او فرد الى فرد فيكون النوع هنا ك
محفوظا ولا سكون فالصواب ان يقال السكون الاستقرار زمانا ما فيما
يقع فيه الحركة وقد يراد به عدم الحركة عما من شانه فيكون بينهما تقابل العدم والملكة
وبعيد عما من شانه في عدم حركة الاعراض والمفارقات وظاهر ان السكون

في مكان لايجامع الحركة اليه ولا الحركة عنه فهو يضادهما معًا تضادًا مشهوريًا و
والى هذا المعنى اشار بقوله ليقابل الحركتين ويتضاد لتضاد ما فيه السكون قد
يعرض له تضاد كما يعرض للحركة لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه السكون
اعني المقولة التي يقع فيها السكون فان السكون الكائن في الحار يضاد سكونه في
البرودة وذلك لان المتضادين لا يجتمعان في محل واحد فضلا ان يتعاقبه
زمانا اما اقول هذا انما يصح اذا اريد بالسكون المعنى الاول واما اذا اريد
المعنى الثاني فلا يتصور فيه تضاد اذ لا امتناع في ان لا يتحرك جسم في شيء من الضد
فان الماء مثلا يجوز ان لا يتحرك في الحرارة ولا في البرودة ومن الكون طبيعي وقسري
وارادي والكون اعني حصول الجوهر في الحيز اعني جنس الشامل للحركة والسكون
كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى طبيعي وقسري وارادي لان مبدأه اذا كان خا
رجًا عن ذات الكائن فهو قسري والا وان كان مقارنا للقصد فهو ارادي
والا فهو طبيعي لان الحركة امر غير قار الذات والطبيعة ثابتة قارة الذات وغير الثابت
لا يكون مقتضى الثابت بالذات بل لا بد من مقارنة امر اخر الى الطبيعة ويكون ذلك
غير طبيعي ليعود الجسم اليه فيقتضي ليرد الطبيعة الجسم الى الامر الطبيعي بالانتقال عن ذلك الامر
الغير الطبيعي كحصول الماء في مكان الهواء فانه امر غير طبيعي لطبيعة الماء فالطبيعة
تقتضي الرد الى الامر الطبيعي وهو حصول الماء في مكانه بالحركة فانه لو كان
في مكانه الطبيعي لم تقتض الحركة فيبقى الجسم عن الحركة عند رده الى الحالة الطبيعية
فغاية الحركة الطبيعية رد الجسم الى الامر الطبيعي بعد عدمه فلا تكون الحركة الطبيعية
دورية لان نفس الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالطبع الرد الى الامر
الطبيعي عند حصول الامر الغير الطبيعي بالحركة فكل حركة طبيعية فهي يستدعي هربًا
عن حالة غير طبيعية وطلبًا لحالة طبيعية ولا شيء من الحركات الدورية كذلك

لذلك لان كل ما يفرض ان يكون مطلوبة بالحركة يكون مهروبًا عنها بتلك الحركة
ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع مهروبًا عنه بالطبع فان قيل المتحرك بالحركة ا
المستقيمة يطلب بها نقطة وعند الوصول اليها يفارقها بالطبع فيكون المطلوب
بالطبع مهروبا عنه بالطبع واجيب بان كل نقطة فرضت في الحركة المستقيمة و
وان كانت مطلوبة بالطبع ومهروبا عنها بالطبع لكن لا يكون بحركة واحدة لان الهرب
عنها بالحركة غير الحركة التي بها يطلب الوصول اليها بالطبع ومنه يعلم ان الحركة
مستفادة قابلة للضعف يعني ان الحركة القسرية يستند الى قوة في المتحرك مستفادة
من مبدأ خارجي وتلك القوة قابلة للضعف فلا يزال يضعف بمصادمات الجرم
المخروق بالحركة الى ان يصير معدومة فيستولي الطبيعة ويعيد الجسم بالحركة الطبيعية
الى مكانه الطبيعي وطبيعي السكون يستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية فا
فانها تستند الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي ويعرض البساطة ومقابلها
اي التركيب للحركة خاصة اي لا يتصور في السكون تركيب وانما يعرض البساطة وا
والتركيب للحركة فان قيل سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعي والارادي
قلنا لا بل هو واحد وانما يتوهم التعدد في علته والمحسوس انها طبيعية فقط وانه
الارادة تترك ارادة الى الحركة فان كل من الحركة الطبيعية والارادية والقاسر انما
يصير تمام علة علة السكون عند عدم رجحان الحركة وهذا بخلاف الحركة فانها لما
كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرمي
الى تحت وظ انها ليست التركيب في شيء وانما الموجود هنا هو اشتداد الحركة وقد
يكون بالذات وهي الحركة التي تحصل في الجسم على الحقيقة وقد يكون بالعرض وهي الحركة التي
لا تحصل في الجسم حقيقة بل فيما يقارنه لكن يلزم من حركة ذلك المقارن عدم بقائه
مسامتة مع الامور الخارجة والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا للحركة لان يعرض الحركة

بالذات كساكن السفينة وقد يكون قابلاً له كالعرض الحال في الجسم والحركة قد
يكون بسيطة كحركة الحجر النازل بطبعه وقد يكون مركبة كحركة ساكن السفينة اذا
تحرك بالذات وبالعرض ايضا قيل الحركة المركبة لا تتصور الا في متحرك بالعرض
لامتناع حركة الجسم الواحد المتحرك بالذات الى جهتين مختلفتين اقول الدعوى
ودليلها كلاهما باطل اما الدعوى فلان الحركة المركبة قد تتصور في المتحرك با
بالقسر كما في الحجر المرمي الى سمت غير سمت مركز العالم فانه يتحرك حركة مركبة من الحركة
القسرية والطبيعية فيميل الى سمت غير الذي يرمى اليه الى سمت اسفل الحجر كما
وفي المتحرك بالارادة كالطير اذا رمي الى سمت وهو يطير الى سمت آخر فانه يحدث
منهما حركة مركبة بين السمتين اعني سمتا رمي اليه وسمتا يطير هو اليه واما الدليل
فلان امتناع حركة الجسم الواحد الى جهتين مختلفتين حركة ذاتية مسلم لكن الملازمة
ممنوعة والستة المذكورة ولا علة الجنس ولا الانواع عما يقتضي الدور اختلف
المتكلمون في ان الحصول في الحيز الذي هو جنس الانواع الاربعة هل هو معلل بمعنى
غير الاعتماد فذهب ابو هاشم واتباعه الى انه يوجد معنى آخر يعلل به الحركة والسكون
وذهب ابو الحسين وباقي المتكلمين الى انتفاء ذلك المعنى وتوهم طائفة ان المعنى المذكور
هو الكائنية فاشار المصنف الى ابطال هذا التوهم بقوله ولا علة الجنس اي الحصول
في الحيز ولا الانواع اعني الحركة والسكون عما يقتضي الدور وهو الكائنية وذلك لان
الكائنية عندهم معلل بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز فلو علل الحصول في الحيز
والانواع بها لزم الدور الخامس وهو النسبة الى الزمان وظرفه الى الخامس من المقولات
التسع متى وهو نسبة ما للشيء الى الزمان وهو كونه فيه او في طرفه فان كثيرا من الا
الاشياء تقع في طرف الزمان ولا يقع في الزمان ويسال عنه بمتى ثم المتى كالاين حقيقي
وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي

وغير حقيقي بخلاف ككون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا الا ان الحقيقي من المتى
يجوز فيه الاشتراك بان يقع اشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الا
الاين وهو ظ ولما كان متى نسبة الشيء الى الزمان اشار الى ماهية الزمان فقال
والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضين لها باعتبار آخر قال
الشيخ في الشفاء الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم ومتأخر والمتقدم منها ما يكون
في المتقدم من المسافة والمتأخر عنها ما يكون في المتأخر لكن المتقدم من الحركة لا
لا يوجد مع المتأخر عنها كما يوجد المتقدم والمتأخر من المسافة معا فيكون للتقدم
والتأخر في الحركة خاصية يلحقها من جهة ما هي الحركة لا من جهة ما هي المسافة فلها
مقدار نسبة ينقسم الى المتقدم والمتأخر والزمان هذا المقدار وقوله العارضين
لها باعتبار آخر معناه ان هذا التقدم والتأخر العارضين لاجزاء الزمان بي
باعتبار الزمان على ما ذهب اليه الحكماء واختار المصنف على ما صرح في بحث التقدم
وانما يعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضها اي معروض متى انما يعرض
بالذات للمتغيرات كالحركة وما يتبعها من الامور ويعرض لمعروض المتغيرات كالاجسام
بالعرض فان ما لا يتغير فيه لا يعرض له متى الا باعتبار صفات متغيرة له كالاجسام
فانها بواسطة عروض المتغيرات لها يعرض لها متى ولا يفتقر وجوده موضوعه
وعدمه اليه اي لا يفتقر وجود معروض المتغيرات ولا عدمه الى الزمان لان
معروض المتغيرات متقدم على المتغيرات ضرورة تقدم المعروض على عارضه
والمتغيرات متقدمة على الزمان لان الزمان متقدم على مقداره القائم به فيكون معروض
المتغيرات متقدما على الزمان لان المتقدم على المتقدم متقدم فلو افتقر وجود
المعروض او عدمه اليه لزم الدور والطرف يعني الآن كالنقطة يعني كما ان النقطة
ليست جزءا من الخط كذلك الآن ليس جزءا من الزمان بل ذكر له ذهن متحرك بين

الماضي والمستقبل من الزمان والحروف المتركبة من الكلمات المنقسمة ليست اجزاء
لها ولا امكن تقسيمها اليها اريد تقسيمها اليها لان التصنيف يكون تثليثا والتثليث
تخميسا وعلى هذا عدمه في الزمان جواب معارضة تقريرها ان الآن جزء
من الزمان لان عدم الآن اما تدريجي او دفعي والاول باطل والا لكان الآن
زمانيا لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد قطعا فيكون
زمانيا فيكون منقسما بل يكون زمانا لا آنا والثاني يقتضي ان يكون آخر
عدمه متصلا بآن وجوده اذ لو لم يتصل لكان الآن الاول في الزمان الذي
بينهما لا موجودا ولا معدوما وهو محال وتتالي الآنات يستلزم تركب
الزمان وتقرير الجواب ان هناك قسما ثالثا بيانه ان الحصول التدريجي حصول
ما له هوية اتصالية ينطبق على الزمان كالحركة القطعية لا يتصور حصولها في الآن
اصلا وغير التدريجي اما ان يكون حصوله في طرف الزمان اعني الآن لا في الزمان
ككون المتحرك في حد معين من حدود المسافة فيما بين المبدأ والمنتهى فانه يوجد
في آن ولا يوجد في زمان قطعا او حصوله في آن لا الآن والزمان معا كالوصول
الى المنتهى فانه يوجد في آن ويبقى زمانا وكلا هذين الحصولين آني دفعي لان الحرها
يستمر في زمان بعد ذلك الآن دون الاول واما ان يكون حصوله في الزمان
لا بمعنى الانطباق عليه بل على وجه يوجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان مثل كون
الشيء متحركا فانه هو الحصول على الشيء في طرفي الزمان لان الحركة زمانية بل
يصدق ذلك على الجسم في كل آن يفرض من آنات زمان حركته فهذا القسم واسطة
بين التدريجي الذي هو القسم الاول وبين الدفعي الذي يتناول الوجهين المذكورين
فظهر ان الحصول في الزمان لا ينحصر في التدريجي فعدم الآن في الزمان الذي بعده
لا بمعنى الانطباق ليلزم انقسام الآن وكونه زمانا بل بمعنى ان لا يوجد

في ذلك الزمان آن الا ويكون عدمه فيه فالآن طرف لذلك الزمان وعدمه
في جميع ذلك الزمان ولا محذور فيه قيل الكلام في حدوث عدم الآن وهو
آني دفعي اقول كل ما هو غير الزمان والآن يوجد في احدهما واما هما فلا
يمكن ان يوجدا فيه والا لزم التسلسل فان الزمان لو كان موجودا في الزمان لكان
ذلك الزمان ايضا موجودا في زمان آخر وهكذا الى غير النهاية وكذا الآن لو كان موجودا
في الآن لكان ذلك الآن ايضا موجودا في آن آخر ولزم التسلسل فاذا تمهد هذا فلا
نسلم ان وجود الآن في آن حتى يحصل ان عدمه بآن وجوده ولو سلم فلا نسلم ان عدم الآن
آني قوله لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد قطعا قلنا انعدام الآن
شيئا فشيئا انما يقتضي ان يكون لانعدامه امتداد وهي لا لوجوده والنزاع فيه والحدث
ما ترائيا وحده ومطلقا العالم يستلزم حدوثه يعني اذا ثبت ان العالم وهو ما
سوى الله تعالى حادث يلزم منه ان الزمان حادث لان الزمان من جملة العالم
السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين اي الوضع هيئة تعرض للجسم
باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه بعضها الى البعض ونسبة تقع بين اجزائه
واشياء غير ذلك الجسم خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب
نسبة فيما بين اجزائه وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت وكذا تصير الانتكاس
وضعا آخر وضعا وانما كان القيام والانتكاس وجوديان ثبوتيان على
موضوع واحد بينهما غاية الخلاف وسلبه وضعي لان الشيء قد يكون اشد انتصابا
او انحناء من غيره والوضع قد يطلق على معنى آخر وهو كون الشيء بحيث يمكن ان
يشار اليه اشارة حسية فالنقطة بهذا المعنى ذات وضع دون الاول السابع
الملك وهو نسبة التملك الملك ويسمى الجدة ايضا نسبة الشيء الى هيئة تحصل بسبب
نسبته الى ما هو محيط به لاحاطة تما وينتقل بانتقاله فلم يرها بالنسبة معها

المصادر بل ما يترتب عليه من المشية ويكون ذاتيا كنسبة الحرارة الى النار ونسبة الوضع
كنسبة الانسان الى قميصه انا من والقاسم ان يفعل وان ينفعل والحق ثبوتهما
ذهنا والعلوم انه يعني ان الناس من المقولات التسع هو ان يفعل وهو تاثير
الشي في غيره على اتصال غير القار كحال الذي يسخن ما دام يسخن والتاسع ان
ينفعل وهو تأثر الشي عن غيره كذلك كالحال الذي للمتسخن ما دام يتسخن وذهب
الامام وجمع من المحققين منهم المص الى ان ثبوتهما ثبين المقولتين انما هو في الذهن
اذ لو وجدنا في الخارج لافتقر كل منهما الى جوهر وتحقق هناك تاثير وتاثر اخران
ويلزم التس والجواب ان ذلك انما يلزم لو كان كل تاثير وايجاد محتاجا الى ايجاد الذي
لا يفتقر الى زمان من قبل ان ينفعل وكل تاثر وحصول حصة الدفعي قبل ان ينفعل
فليس كذلك بل اذا كان الفاعل بعد المنفصل من حال الحال على الحمثال والا
والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل هو ان ينفعل قال الشيخ انما
اثر لفظ ان ينفعل وان يفعل على الفعل والانفعال لانهما قد يقالان للحاصل بعد
انقطاع الحركة وانما المقول ما كان توجها الى غاية من وضع وكيف او غير ذلك
غير مستقر حيث هو كذلك ولفظ ان ينفعل وان يفعل مخصوص بذلك **المقصد
الثالث في اثبات الصانع وصفاته** وآثاره وفيه فصول الاول في
وجوب الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب والا استلزم لاستحالة الدور
والتس استدل على وجود الواجب تع بانه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا
ثبت المط وان كان ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة وينتقل الكلام اليه فاما ان
يلزم الدور والتس او ينتهي الى الواجب وهو المط **الفصل الثاني** في صفاته
تعالى وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب ذهب المليون قاطبة الى ان تاثير الواجب
تع في عالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة

الفلاسفة الى ان تاثيره تع بالايجاب واحتج عليه على انه تع قادر بان وجود العالم
بعد عدمه ينفي كون تاثيره تعالى فيه بالايجاب والاول ثابت لما بينا من قبل ان
العالم حادث فانتفى الثاني بيان المنافات ان تاثيره تع في وجود العالم ان كان
بالايجاب يلزم قدمه اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث كيلا يلزم التخلف
عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث اخر ويلزم
التس في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال على زعم المص وساير
المتكلمين على ما مر في بحث ابطال التس والواسطة انتاه الجواب اعتراض على الدليل
المذكور توجيهه ان يقال ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم
هو القادر ولا يقتضي ان يكون واجب الوجود تعالى هو القادر فلم لا يجوز ان يكون
الواجب لذاته مقتضيا على سبيل الايجاب موجودا مرعيا قادرا وذلك القادر هو الذي
اوجد العالم بالقدرة تو يوالجواب ان يقال هذا القادر يكون واسطة بين
الواجب تع والعالم والواسطة غير معقول لان المراد من العالم جميع ما سوى الواجب
تع **اقول** لم يثبت ويعلموا ان جميع ما سوى الله تع حادث بل انما يثبت حدوث
الاجسام وعوارضها ولما لم يثبت عند المص وجود المجردات الا اطلق القول
بحدوث العالم لكن كما لم يثبت عنده وجود المجردات لم يثبت عنده عدمها ايضا
قال في صدر المجلد الفصل الرابع في الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على
امتناع واد له وجوده مدخلة فللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يكون الواجب تع
بطريق الايجاب جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسماني مرعيا قادرا يكون هو الذي اوجد
العالم الجسماني بالقوة والاختيار ولما ثبت بالدليل قدرة الباري تع
اراد ان يشير الى الاجوبة عن ادلة المخالفين تقريرا للدليل الاول ان القدرة
على الشي بمعنى صحة الفعل والترك لانه يقتضي امكان صدور التاثير عن المؤثر اما

واجب او ممتنع لايخ عن احدهما قطعا لان المؤثر ان استجمع شرايط التاثير وجب
صدور الاثر لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان لم يستجمع امتنع وتقرير الجواب
ما اشار اليه بقوله ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين اي لكل ه
صدور الاثر بالقياس الى القدرة وحدها اي مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها
وهذا ما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فان القادر
هو الذي يصح ان يفعل بان يريد الفعل وح يجب الفعل وان يترك بان يريد الترك ولا
يريد الفعل وح يجب الترك فقوله ان استجمع شرايط التاثير وجب صدور الاثر ا ه
اراد وجب صدور الاثر بالنظر الى استجماع الشرايط اعني انضمام الارادة الى
القدرة فمسلم لكن لا يضرنا فانا ندعي امكان صدور الاثر بالنظر الى ذات القا در
مع قطع النظر عن ارادته وان اراد وجب صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر فلنا
م وتقرير الدليل الثاني ان القدرة على الاثر بمعنى التمكن على فعله وتركه اما حال
وجود الاثر وح يجب وجوده فلا يمكن من الترك واما حال عدمه فيجب عدمه فلا
تمكن من الفعل وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل
مع العدم في الحال يعني يختار انها حال عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل
في ثاني الحال فلا ينافيه العدم في الحال بل يجتمع معه وتقرير الدليل الثالث ان القا عل
لو كان قادرا على وجود الشيء لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى
الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان العدم الاصلي ازلي ولا شيء من الازلي
باثر للقادر وايضا العدم نفي محض لا يصلح متعلقا للقدرة والارادة لان معناه
التاثير وجب للاثر فلا تاثير وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله واستمرار
العدم ليس بفعل للضد يعني ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل
وعدم الفعل ليس بفعل للعدم فعمومية العلة عمومية الصفة يعني ان عموم علة

على القدرة يستلزم عموم صفة القدرة اي قدرة الله تع شاملة لجميع الممكنات
فالقدرة عامة في جميعها اما انه ان علة المقدورية عامة فلان علتها الامكان
وهو وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا له تع
اقول لا نم ان الامكان علة المقدورية بل انما هو علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر
اما موجب او قادر فلو سلم فلا نم ان كل ما هو مقدور له تع لم لا يجوز ان يكون
لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين فان المعتزلة القا يلين
بان افعال العباد مقدورة لهم يخصصون خلق الاجسام بقدرة الباري تع
والمشهور في الاستدلال على عموم القدرة ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب
استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان فان الوجوب والامتناع
يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على
بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم
ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصص قطعا فلا يتصور
اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان
المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدو رية
ته دون بعض كما يقول الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان يكون خصوصية
بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة
جاز ان يستعد المادة لحدوث حادث دون آخر وعلى التقديرين لا يكون
نسبة الذات الى جميع الممكنات على سواء والمخالفون في هذا الاصل وهو اعظم
الاصول الاسلامية فرق اعظمها الثنوية فانهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا
وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا شريرا فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية
والديصانية منهم قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظ

لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكانهم ارادوا بمعنى آخر
سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوس
منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به
الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا شريرا اللهم الا ان يراد
بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره كما ينبئ عنه ظاهر
اللفظ فلا يجتمعان ح في واحد لكنه غير لازم مما ذكر والاحكام والتجرد واسناد
كل شيء اليه دلائل العلم والاول عام اتفق جمهور العقلاء على انه تع عالم والمشهور
من استدلال المتكلمين وجهان اورد المص احدهما ومن استدلال الحكماء ايضا
وجهان اورد المص كليهما اما استدلال المتكلمين فالذي اورده المص هو انه تعالى
فاعل فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وبديهة
عيدان من راى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة ينبئ عن معان دقيقة واغراض
صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق للافلاك
والعناصر بما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنباتات واصناف
الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحار فيه العقول والافهام ولا تفي
بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الا
الاثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم
الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فان قيل ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه
بمعنى ان هذه الاثار مرتبة ترتيبا لا خلل فيه اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة
منها بحيث لا يتصور ما هو اوفق منه واصلح فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا
طافحة بالشرور والآفات وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه فكل الاثار والموثرات
من غير العقلاء بل كلها كذلك فان تبريد الماء وتسخين النار يتبعان بهما قلنا

قلنا المراد اشتمال الافعال والاثار على لطايف الصنع وبدايع الترتيب وحسن
الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل البعض على نوع من الخلل
وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل والعلم بان مثل ذلك لا يصدر الا عن العالم ضروري
سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز فان قيل
قد يصدر عن حيوانات العجم افعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معايشها
كما للنحل وكثير من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور وفيما بين الناس
مشهور مع انها ليست من اولي العلم قلنا لو سلم ان موجد هذه الاثار هو هذه الحيوانات
فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما يهتدي الى ذلك بان يخلقها الله تع عالمة
بذلك او يلهمها هذا ذلك الفعل واما الذي لم يورده المص فهو انه تع قادر اي فا
فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود وقد
يتمسك في كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان ا
التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب موقوف على التصديق بالعلم والقدرة
فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل
العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والظاهر ان هذا مكابرة
ثم تحقيق ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الامام واما دليل الحكماء فالاول منهما
ان الباري تع مجرد وكل مجرد عاقل وقد مر الكلام فيه مستقصى والثاني انه تع عا
بذاته فاذا علم ذاته علم ما عداه جميعا اما الاول فلان العلم عبارة عن حضور
المعلوم عند العالم وهو حاصل في شانه لان ذاته غير غايب عن ذاته فيكون عالما
بذاته واما الثاني فلانه مبدء لجميع ما سواه اما بالواسطة او بدونها والعلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول ويرد عليه انا لا نم ان العلم عبارة عما ذكرتم ولو سلم فلم لا
يجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر وما حضر هو عنده فلا يكون الشيء عالما

اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة
عنها واما ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فقد مر الكلام فيه مستقصى و
والوجه الاخير اعني الثاني وجهي عام اي يدل على انه تعالى عالم بجميع الموجودات بخلاف
الوجه الاول والثاني فانهما يدلان على انه تعالى عالم اشارة الى الجواب عن ادلة
المخالفين وهم فرق منهم من قال انه تعالى لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون
الا بين شيئين متغايرين هما طرفاها بالضرورة ونسبة الشيء الى نفسه محال اذ لا
تغاير هناك والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى
المعلوم ونسبة هذه الصفة الى الذات ممكنة فان قيل تلك الصفة تقتضي نسبة
بين العالم والمعلوم فلا بد ان يكونا متغايرين قلنا هي تقتضي نسبة بينها وبين
المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم وهما ممكنتان واما النسبة بين العالم و
والمعلوم فان تحققت فهي تابعة لهاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض فيما
بينهما سلمنا كون العلم نسبة محضة بين العالم والمعلوم لكن التغاير الاعتباري كاف
لتحقق هذه النسبة والى هذا اشار بقوله والتغاير اعتباري يعني ان ذات الباري
تعالى باعتبار صلوحها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحها للعالمية في
وهذا القدر من التغاير يكفي لتحقق النسبة ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه
عالما بذاته وذلك لان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم ولا خفاء في ان
صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في
الذات الاحدية من كل وجه والجواب انا قد ذكرنا فيما سبق ان علمه تعالى بالاشياء
ليس بارتسام صور الاشياء فيه بل بحصول الاشياء انفسها عنده وكذلك علمنا
بذواتنا وبالامور القائمة بها وذلك يسمى علما حضوريا وقد ذكرنا ايضا انه
اقوى من العلم بارتسام صور الاشياء ضرورة ان انكشاف الشيء على احد

لاجل حصوله بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حصول صورة مثاله عنده والى
هذا المعنى اشار بقوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده وقوله لان
نسبة الحصول اليه اشد من نسبة الصور المعقولة لنا معناه ما ذكره بعض المحققين ان
حصول الاشياء له حصول للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة
لنا حصول للقابل وذلك بالامكان والوجوب اشد من الامكان ومنهم من قال
انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة اما المتغيرة فلانه اذا علم مثلا
ان زيدا في الدار الآن ثم خرج عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار
ويبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير في ذاته من صفة الى اخرى والثاني
يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه والجواب منع لزوم التغير فيه
تعالى بل التغير انما هو في الاضافات لان العلم عندنا اضافة مخصوصة او صفة
حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافته فقط
وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز
والى هذا اشار بقوله وتغير الاضافات ممكن وقال الحكماء علمه تعالى ليس علما
زمانيا اي واقعا في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك الزمان كان واقعا
في الحال وما حدث قبله او بعده كان واقعا في الزمان او المستقبل واما علمه تعالى فلا
اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل فان هذه صفات
عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء منه اذ الحال معناه زمان حكم هذا او
والماضي زمان قبل زمان حكم هذا والمستقبل زمان هو بعد زمان حكم هذا
فمن كان علمه ازليا غير مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور في حقه حال وماض
ومستقبل فانه سبحانه تعالى عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة
هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل

بل يعلمها علماً متعالياً عن الدخول تحت الازمنة ثابتاً ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى
لما لم يكن مكانياً كان نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس منها بالقياس اليه
قريب وبعيد ومتوسط وكذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف
الزمان متغيراً اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة
على سواء والموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه
كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها وهو عالم بخصوصيات
الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها
الثلثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتاً مستمراً لا يتغير
اصلاً كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات
على وجه كلي لا ما توهم بعضهم من ان علمه محيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون
خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم با
العلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموه واما الجزئيات المتشكلة فلان ادراكها
انما يكون بالة جسمانية والجواب ان ادراك المتشكل انما يحتاج الى الة جسمانية
اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات
اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث
قبل وقوعها والا يلزم ان يكون تلك الحوادث ممكنة واجبة معاً واللازم باطل للتنافي
بين الوجوب والامكان بيان اللزوم انها ممكنة لكونها حادثة وواجبة ايضاً
والا لامكن ان لا يوجد فينقلب علمه جهلاً وهو محال والجواب ما مر من ان العلم
تابع للمعلوم فلا يكون علة له ومثبتاً لوجوبه ولو سلم فنقول انها ممكنة
لذواتها واجبة لغيرها وهو تعلق علم الباري تعالى بوجودها ولا تنافي بين
الامكان بالذات والوجوب بالغير والى هذا اشار بقوله فيمكن اجتماع الوجوب
والامكان باعتبارين وكل قادر عالم حي بالضرورة اتفق جمهور العقلاء على انه

على انه تعالى حي واختلفوا في معنى الحيوة فقال جمهور المتكلمين انها صفة توجب صحة
العلم والقدرة وقال ابو الحسين البصري من المعتزلة انها كونه يصح ان يعلم
ويقدر وقد مر معنى اخر في مبحث الكيفيات النفسانية وتخصيص بعض الممكنات
في وقت يدل على ارادته وليست زائدة على الداعي والا لزم التسلسل او تعدد القدماء
يعني ان تخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات
دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة شانها التخصيص
لامتناع التخصيص بلا مرجح وامتناع احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل
وتلك الصفة هي المسماة بالارادة فذهب الاشاعرة الى انها مغايرة للعلم والقدرة
وسائر الصفات وذهب المصنف وجماعة من رؤساء المعتزلة كابي الحسين والنظام
والجاحظ والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي الى انها هي العلم بالنفع
ويسمى بالداعي واستدل المصنف على ان الارادة لو كانت امراً اخر سوى الداعي لزم
التسلسل او تعدد القدماء بان هذا الامر ان كان قديماً لزم تعدد القدماء وان كان
حادثاً احتاج الى تخصيص وجوده بوقت دون وقت غيره ولزم التسلسل اقول لزوم
التسلسل او تعدد القدماء لازم على اي حال اذا كانت الارادة زائدة على الذات
سواء كانت نفس الداعي او امراً زائداً عليه وذلك ظاهر والسمع دل على اتصافه تعالى بالادراك
والعقل على استحالة الالات يعني ان السمع دل على كونه تعالى سميعاً بصيراً وهو مما علم
بالضرورة من دين نبينا محمد عم والقران والحديث مملوء به بحيث لا يمكن انكاره
ولا تاويله وايضاً الاجماع منعقد عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق
ساير الضروريات الدينية وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى حي وكل حي يصح
كونه سميعاً بصيراً وكل ما يصح له تعالى من الكمالات يجب له بالفعل لان الخلو عن صفة
الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى محال وهذه الحجة لا بد

منها بيان أن الحي في الغائب أيضا تقتضي صحة السمع والبصر وغاية ما يتشبثون
في ذلك على ما ذكره امام الحرمين من طريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف
بقبول السمع والبصر فاذا صار حيا يتصف بهما ان لم تقم به آفة ثم انا سبرنا صفات
الحي فلم نجد ما يصحح قبوله للسمع والبصر سوى كونه حيا ولزم القضاء بمثل ذلك
في حق الباري تعالى وايضا لا سبيل الى بيان استحالة النقص والآفة على الباري
سوى الاجماع المستند الى صحته الى الادلة السمعية ولا خفاء في ثبوت الاجماع
وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى سميعا بصيرا فليعول على الاجماع في
هذه المسألة بل على الادلة السمعية القطعية في هذه المسألة ابتداء لان الظواهر
الدالة على السمع والبصر اقوى من الظواهر الدالة على حقية الاجماع اذ يتجه على
هذه اعتراضات كثيرة احتاجوا الى دفعها وان اثبتنا حجية الاجماع بالعلم
الضروري من الدين فذلك العلم الضروري ثابت في المسألة التي نحن فيها سواء
بسواء وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان السمع هو العلم بالمسموع والبصر
هو العلم بالمبصر وذهب سائر المتكلمين الى انهما صفتان زائدتان على العلم
ولما دلت القواطع العقلية على انه تعالى منزه عن الآلات فان كان السمع والبصر
علمين متعلقهما على ما ذهب اليه الشيخ فلا اشكال وان كانا صفتين زائدتين
عليه كما هو رأي الجمهور احتاج لنا الى الآلة بسبب عجزنا وقصورنا وذات
الباري تعالى لبراءته عن القصور يحصل له بلا آلة ما لا يحصل لنا الا بها واحتج
النافي للسمع والبصر عنه تعالى بوجهين الاول انهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر
او مشروطان به كسائر الاحساسات وانه محال في حقه تعالى والجواب منع المقدمة الاولى
اذ لا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثير فينا كونهما نفس ذلك التأثير او مشروطين
به وان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلا نسلم انه في الغائب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة
بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه وبصره نفس التأثير ولا مشروطا به

الثاني ان اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن
المعقول والجواب ان كلا منهما صفة قديمة لها متعلقات حادثة كالعلم والقدرة
وعمومية قدرته يدل على ثبوت الكلام تواتر عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم
وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخباره تعالى عن صدقهم
بطريق التكلم ليلزم الدور ولا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري
تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه وذلك لان ههنا قياسين
متعارضين احدهما ان كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم
وثانيهما ان كلامه تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك
فهو حادث فكلامه تعالى حادث فاضطروا الى القدح في احد القياسين ومنع بعض
المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فالحنابلة قالوا كلامه تعالى حرف وصوت
يقومان بذاته تعالى وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف
ايضا قديمان فضلا عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس
الثاني والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه حروف واصوات وسلموا انها حادثة
لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى فهؤلاء صححوا
القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول والمعتزلة قالوا كلامه تعالى اصوات
وحروف كما ذهب اليه الفريقان المذكوران لكنهما المذكورتان ليست قائمة بذاته
بل خلقها الله تعالى في غيره كجبرئيل او النبي عم ومعنى كونه تعالى متكلما انه خلق الكلام في
بعض الاجسام وهو حادث كما ذهب اليه فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا
في صغرى القياس الاول والاشاعرة قالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف
بل هو معنى قائم بذاته تعالى يسمى الكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب
من الحروف وهو قديم فهم صححوا القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس الثاني

وقد جوا في صور القياس الثاني والمعتزلة تمسكوا بوجه الاول انه علم بالضرورة
من دين النبي عم حتى للعوام والصبيان ان القران هو هذا الكلام المؤلف المنتظم
من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف
واكثر الخلف الثاني ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القران انما
يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وتلك الخواص كونه ذكرا لقوله تع و
وهذا ذكر مبارك وقوله انه لذكر لك ولقومك عربيا لقوله تع انا انزلناه قرانا عربيا
منزلا على النبي عم بشهادة النص من تلك الاية وامثالها واجماع الامة مقروا بالا
بالالسن للاجماع مسموعا بالاذان للاجماع ولقوله تع حتى يسمع كلام الله تع مكتوبا
في المصاحف للاجماع فان قيل المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ
والمعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية نعم المثبت في
المصحف هو الصور والاشكال مقرونا بالتحدي لكونه معجزا اجماعا مفصلا الى
السور والايات لقوله تع كتاب احكمت اياته ثم فصلت قيل والنسخ وهو من اثار
الحدوث لانه اما رفع او انتهاء ولا شيء منهما يتصور في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه واردا عقيب ارادة التكوين لقوله تع انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول
له كن فيكون اذ الجزاء اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون فقوله كن وهو قسم من كلامه
متاخرا عن الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء له وجوابهما انه لا نزاع في اطلاق
اسم القران وكلام الله تع بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف
عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من
صفات الحروف وسمات الحدوث واطلاق هذين اللفظين عليه ليس بمجرد انه
دال على كلامه حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تع لكان هذا الاطلاق بحاله
بل لان له اختصاصا اخر به تع وهو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال
في اللوح المحفوظ لقوله تع بل هو قران مجيد في لوح محفوظ والاصوات في

في لسان الملك لقوله تع وانه لقول رسول كريم ثم اختلفوا فقيل هذا اسم لهذا المؤلف
المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تع فيه على ان ما يقرؤه كل احد سواه بلسانه
يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما
يقرؤه القارئ اي قارئ كان نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر وكتاب ينسب
الى مؤلفه فان قيل اذا اريد بكلام الله تع المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار
تعين المحل فكل احد انما يسمع كلام الله تع وكذا اذا اريد به المعنى الازلي واريد سماعه
فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عم بانه كليم الله تع قلنا فيه اوجه
وهو اختيار الامام فخر الاسلام رحمه الله تع انه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف
كما يرى في الاخرة ذاته بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع
بكل موجود حتى الصفات والذات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق
خرق العادة وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة
وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا
وحاصله انه اكرم موسى عم فافهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من
خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحاق الاسفرا ني
وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما للمعنى
الكلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه وبالجملة فما يقال ان المكتوب
في كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تع فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال
انه حكاية عن كلام الله تع ومماثل له وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك فبا
فباعتبار الوحدة الشخصية وما يقال ان كلام الله تع ليس في لسان او
قلب ولا حال في مصحف او لوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية
ومنعوا من القول بحلول الكلام في لسان او قلب او مصحف وان كان المراد هو

عن اللفظ رعاية للتأدب واحترازاً عن ذهاب الوهم إلى الحقيقي الأزلي على أن
إطلاق المدلول على الدال وكذا إجراء صفات الدال على المدلول شائع ذائع مثل
سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي الثالث أن
كلامه تعالى لو كان أزلياً لزم الكذب في أخباره لأن الأخبار بطريق المضي كثير في
نحو مثل إنا أرسلنا وقال موسى وعصى فرعون إلى غير ذلك وصدقه يقتضي
سبق وقوع النسبة فلا يتصور السبق على الأزل فتعين الكذب وهو محال على الله تعالى
لما سيأتي والجواب أن كلامه في الأزل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم
الزمان وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الأزمنة و
الأوقات وتحقيق هذا مع القول بأن الأزلي مدلول اللفظ عسر جداً وكذا القول
بأن المتصف بالمضي وغيره إنما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم الرابع أن كلامه
يشتمل على أمر ونهي وإخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان أزلياً لزم الأمر و
والنهي بلا منهي والإخبار بلا سامع والاستخبار والنداء بلا مخاطب وكل ذلك سفه
وعبث لا يجوز أن ينسب إلى الحكيم تعالى وتقدس وأجاب عنه عبد الله بن سعيد
القطان بأن كلامه في الأزل ليس بأمر ولا نهي ولا خبر وغير ذلك وإنما يصير أحد الأ
الأقسام فيما لا يزال فأورد عليه وجود الجنس من غير أن يكون أحد الأنواع غير معقول
وأيضاً التغير على القديم محال وقلنا هو إرادة أمر واحد يعرض له التنوع بحسب التعلقات
الحادثة من غير أن يتغير نفسه وقد يجاب بأن السفه إنما يلزم لو خوطب المعدوم
وأمر في عدمه وأما على تقدير وجوده بأن يكون طلباً للفعل ممن سيكون فلا كما في
طلب الرجل من ولده الذي أخبره صادق بأنه سيولد وكما في خطاب النبي عم
بأوامره ونواهيه كل مكلف يولد إلى يوم القيامة إذ اختصاص خطاباته بأهل
عصره وثبوت الحكم في من عداهم بطريق القياس بعيد جداً ثم لو قيل خطاب الحاضرين
قصداً والغائبين والمعدومين ضمناً وتبعاً ليس من السفه في شيء لكان شيئاً

شيئاً وهذا الجواب مشهور بين الجمهور وكلامهم متردد في أن معناه أن المعدوم ما
مأمور في الأزل بأن يمتثل ويأتي بالفعل تقدير الوجود والمعدوم ليس بمأمور
في الأزل لكن لما استمر الأمر الأزلي إلى زمان وجوده صار بعد الوجود مأمور
الخامس أن الأمر لو كان أزلياً لكان أبدياً لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه فينبغي أ
التكليف في دار الجزاء وهو باطل إجماعاً السادس أن الكلام لو كان أزلياً لاستمر أزلاً
وأبداً لما ذكرنا آنفاً فلم يختص مكالمة موسى عم بالطور إجماعاً والجواب أن الكلام
وإن كان أزلياً لكن تعلقاته بالأشخاص والأفعال حادثة بإرادة من الله تعالى و
واختيار فيتعلق الأمر بصلوة زيد مثلاً وينقطع عند موته ويتعلق الكلام لموسى عم
في الطور وبهذا يخرج الجواب عن وجه آخر لهم وهو أن القديم يستوي نسبته إلى الجميع
ما يصح تعلقه به كما في العلم فيتعلق الأمر والنهي بكل فعل حتى يكون المأمور منهياً
وبالعكس واللازم باطل قطعاً وهذا الوجه منهم إلزامي على الأشاعرة حيث لا يقولون
بالحسن والقبح العقليين ليتبعوا صحة تعلق الأمر بما يتعلق به النهي وبالعكس
واختار المص مذهب المعتزلة واستدل على أنه تعالى متكلم بأن قدرته تعالى عامة
شاملة لجميع الممكنات وخلق الحروف والأصوات الدالة على المعاني ممكن فيصح
اتصاف الباري تعالى بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة على المعاني ولا شك أن عدم
التكلم عمن يصح اتصافه به نقص واتصاف بأضداد الكلام وهو على الله تعالى محال
وإن نوقش في كونه نقصاً سيما إذا كان مع قدرته على الكلام كما في السكوت
فلا خفاء في أن المتكلم أكمل من غيره ويمتنع أن يكون المخلوق أكمل من الخالق و
والأشاعرة قالوا المتكلم من قام به الكلام لا من أوجد الكلام ولو في محل آخر
للقطع بأن موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركاً وأن الله تعالى لا يسمى بخلق الأصوات
مصوتاً وأنا إذا سمعنا قائلاً يقول أنا قائم سميناه المتكلم وإن لم نعلم أنه الموجد

لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو رأي اهل الحق وح فالكلام القايم
بذات الباري تعالى لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه
حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول
مشروط بانقضائه فيكون له اول فلا يكون قديما والحرف الاول ايضا لما كان
له انقضاء لا يكون قديما لامتناع طريان العدم على القديم فالمجموع المركب منهما ايضا
لا يكون قديما والحادث يمتنع قيامه بذات الباري تعالى فتعين ان يكون هو المعنى
اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وهو الذي يسمى الكلام النفسي فان من يورد
صيغة امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها
بالالفاظ التي يسميها الكلام الحسي فالمعنى الذي في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف
باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في
نفس السامع ليجري على موجبه هو الذي يسمى كلام النفس وحديثها وانكر المصنف
وقال التفتازاني اي كلام النفس غير معقول وقد شرحناه في بحث المسموعات فليراجع
اليه من اراد الاطلاع عليه وصاحب المواقف كلام في تحقيق كلام الله تعالى محصله ان
لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القايم بالغير فالشيخ
الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ
وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما
هو كلام حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست
كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار
من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة
وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله تعالى الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة
الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه
اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا

قايما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في
الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف
والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم
مساعدة الالة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب
حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي
ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخرو اصحابنا الا انه بعد التامل يعرف
حقيته وقال بعض الفضلاء هذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهر
ستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرية
المنسوبة الى قواعد الملة اقول المفاسد التي ذكرناها يلزم على ما فهمه الا
الاصحاب من كلام الشيخ هي التي ذكرناها في الوجهين الاول والثاني من
وجوه المعتزلة والجواب ايضا ما ذكرناه فليتذكر ومن انكر كلامية ما بين دفتي
المصحف انما يكفر لو اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه من مخترعات البشر
اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه ليس صفة قايمة بذاته تعالى بل هو دال
على ما هو صفة حقيقة وهو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته بان اوجده في
لسان الملك او في لسان النبي ع واوجد نقوشا دالة عليه في اللوح المحفوظ
فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي ان يتوهم كونه كفرا
وما ذكره من ان ترتب الحروف انما هو في التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث
دون الملفوظ فذلك امر خارج عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان يتصور حركة
يكون اجزاؤها مجتمعة في الوجود لا يكون لبعضها تقدم على بعض واستحالة القبيح
يدل على صدقه اتفق المسلمون على ان الكذب في كلام الله تعالى محال اما المعتزلة
فلوجهين اشار المص الى اولهما وهو ان الكذب في الكلام الذي هو عندهم

من قبيل الافعال دون الصفات لان الكلام عندهم كما ذكرنا آنفاً هو عبارة
عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة منها فيتح وهو سبحانه لا يفعل
القبيح وهو بناء على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها والثاني انه ينافي
مصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلامه تعالى ارتفع الوثوق عن اخباره
بالثواب وسائر ما اخبر به من احوال الآخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح
لا تحصى والاصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله به واما الاشاعرة فلوجوه
اولها انه نقص والنقص على الله تعالى محال اجماعاً وايضاً فيلزم ان يكون نحن اكمل
منه تعالى في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا وكذبه تعالى قيل هذا الوجه انما يدل على
صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى والا لزم نقصان صفته
تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الكلام اللفظي الذي يخلقه في والا على
معنى مقصود منه لانه على ذلك التقدير يلزم النقص في فعله تعالى ولا فرق بين ا
النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه وهم لا يقولون به مع ان الاهم بيان صدقه تعالى
في الكلام اللفظي **اقول** مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى دون اللفظ ولما
كان كلام النفسي عندهم مدلول الكلام اللفظي ومعناه كان كذب الكلام اللفظي راجعاً
الى كذب الكلام النفساني ولزم النقص في صفته تعالى وثانيها لو اتصف بالكذب
لكان كذبه قديماً اذ لا تقوم الحوادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق ا
المقابل لذلك الكذب والا جاز زوال ذلك الكذب وهو محال فان ما ثبت قدمه
امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم
شيئاً امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه **اقول** توجيه هذا الدليل على امتناع صدقه
تعالى ايضاً بان يقال انه تعالى لو اتصف بالصدق لكان صدقه قديماً فيمتنع عليه الكذب
المقابل لذلك الصدق لكنا نعلم ضرورة ان من علم شيئاً امكنه ان يخبر عنه لا

عنه لا على ما هو عليه فان قيل الاخبار عن الشيء لا على ما هو عليه نقص كان رجوعاً
الى الوجه الاول قيل هذا الوجه ايضاً انما يدل على كون الكلام النفسي صادقاً دون
الكلام اللفظي **اقول** لا يمكن الجواب عنه بما ذكرنا في الوجه الاول بان يقال
كذب الكلام اللفظي راجع الى كذب الكلام النفسي كما ذكرنا آنفاً وكذب الكلام
النفسي قديم فكذب اللفظي ايضاً قديم ويلزم ما ذكرنا من المحذور لانهم لما جوزوا حدوث
الكلام اللفظي مع قدم الكلام اللفظي النفسي فلان يجوزوا حدوث اللفظي اعني حدوث
كذبه لكان اولى وبقبول العقول الاخرى وثالثها وهو معتمد الاصحاب ان الدلالة على
الصدق في الكلام النفسي واللفظي معاً ولولا انه عن المناقشات اجماع العلماء والانبياء
عليهم السلام وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله
تعالى فضلاً عن صدقه ووجوب الوجود يدل على سرمديته لما كان الواجب ما
يمتنع عدمه كان باقياً مستمراً وجوده ازلاً وابداً واختلفوا في ان البقاء هل هو صفة
ثبوتية على الذات حتى يكون من الصفات الثمانية ام لا فذهب الشيخ الاشعري واتباعه
الى الاول لان الواجب باق بالضرورة ولا بد له يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم
والقادر ولان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظ وليس ايضاً عبارة عن
الوجود بل زائد عليه اذ الوجود متحقق دونه كما في آن الحدوث ونقض بالحدوث
فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث **اقول** حاصل ان البقاء وجود مخصوص
فانه وجود مستمر كما ان الحدوث ايضاً كذلك فانه وجود بعد العدم وذهب الحكماء
الى انه ليس صفة زائدة وتابعهم المصنف واشار اليه بقوله ونفي الزائد واستدلوا
عليه بوجوه احدها ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود
من حيث انتسابه الى الزمان الثاني وثانيها ان الواجب لو كان باقياً بالبقاء
الذي ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته فهو باق

لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا وانا فسر البقاء بصفة بها الوجود
في الزمان الثاني لكان لزوم الحصر لا يؤول الى ان الواجب موجود في الزمان
الثاني لامر سوى ذاته واعترض المحاكم بان اللازم ليس الا افتقار صفة الى
اخرى ناشئة من الذات ولا امتناع فيه كالارادة تتوقف على العلم والعلم على
الحيوة ونقض بان افتقاره في الوجود الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات
اقول فيعود الى الوجه الاول اذ لا بد في تمامه من ان البقاء وجود خاص فاني
المقدمات مستدرك وثالثها ان الذات لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر
صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف بقاء كل في الزمان الثاني على الآخر وان
وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات هف
وان لم يفتقر احدهما الى الآخر بل اتفق تحققهما معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد
الواجب لان كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لا يفتقر البقاء
الى شيء لا افتقاره الى الذات ضرورة بقاء افتقار الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه
واجب قطعا هذا مع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات مع لا افتقار
الصفة الى الذات ضروري ورابعها ان البقاء لو كان صفة ازلية زائدة على
الذات قائمة بها كانت باقية بالبقاء وتسلسل فان قيل هو باق بالبقاء لكن بقاء هو
نفسه لا زائد عليه حتى يتسلسل قلنا فيجوز ان يكون الباري تع باقيا ببقاء هو نفسه
والثاني نفي وجوب الوجوب يدل على نفي الزائد في الوجوب اي لا يمكن تعدد
الواجب والا لتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبية او
معلولا لها او لازما لها فلا تعدد وان كان معلولا لامر منفصل فلا وجوب بالذات
لامتناع احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج في التعين يقتضي
الاحتياج في الوجود اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد اقول هذا من قبيل اشتباه

اشتباه المفهوم بما صدق فان الماهية الواجبية اريد بها في اول شقي الترديد
مفهومها وفي الآخر ما صدقت هي عليه ليستقيم الكلام فان قوله ان كان نفس
الماهية الواجبية فلا تعدد ان اريد بالواجب ما صدق هو عليه يرد المنع على
اللزوم فانه يجوز ان يوجد واجبان تعين كل واحد منهما نفس ذاته بلا محذور
وكذا قوله وان كان معلولا لامر منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات ان
ان اريد به المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل واجب
معلولا لامر منفصل عن مفهوم الواجب اعني ذات الواجب بلا محذور ولا يقال
لا انفصال عن ذات الواجب ومفهومه لانا نقول فح يكون شقا خامسا اهمل
في الجواب وايضا لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين ضرورة
وح اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم او لا فان لم يكن لا جاز انفكاكهما
لزم جواز الوجوب بلا تعين وهو محال لان كل موجود متعين او جواز
التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب
ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان كان
الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول
بالوجود والوجوب وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف
المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلا
يوجد الواجب بدونه وان كان التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب
واجبا بالذات لاستحالة استحالة احتياجه في الوجوب والتعين بل في احدهما
الى امر منفصل وهو ظ اقول قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة
تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب فيه ان تقدم العلة على المعلول
بالوجود والوجوب انما هو على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا والمعلول

ههنا ليس كذلك لما سبق من ان الوجوب من الامور الاعتبارية ولو سلم فا
فالموقوف مغاير للموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات والآخر وجوب
الوجوب وايضا قوله اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم ام اولا ان
اراد بالتعين الواحد المعين من التعينين نختار ان لا لزوم بينه وبين الوجوب
قوله ان جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين قلنا مم وانما يلزم
هناك لو لم يكن هناك تعين آخر وان اراد بالتعين احد التعينين لا على التعيين
فنقول وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض
وهو تعدد الواجب مم قوله لان التعين المعلول لازم غير متخلف قلنا مسلم لكن
لزوم احد التعينين لا على التعيين لا ينافي التعدد وهو اعني وجوب الوجود
يدل على نفي المثل ايضا اي الواجب لا يكون له مثل والا لكان لكل من المثلين
ماهية مشتركة بينهما ووجود عارض لامتناع تركب الواجب كما سيأتي لكن الواجب
لا يكون وجوده عارضا لما تقدم بيانه ويدل على نفي التركيب ايضا بمعانيه يعني ا
التركيب من الاجزاء العقلية كالتركيب من الجنس والفصل والتركيب من الاجزاء
الخارجية كالتركيب من الجدران والسقف لما بينا ان الواجب لا يكون مركبا
لا ذهنا ولا خارجا وعلى نفي الضد ايضا لان الضد يقال للمشارك في الموضوع معا
والواجب لا يكون في الموضوع وعلى نفي الحيز ايضا يعني الواجب لا يكون متحيزا
والا لزم امكان الواجب ووجوب الممكن لانه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه
ضرورة والمحتاج الى الغير يكون ممكنا فيلزم امكان الواجب ولكان المكان
مستغنيا عنه لان المكان قد يوجد بدون المتمكن لامكان الخلاء والمستغني
عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه اذ لو احتاج الى الغير فذلك الغير اما واجب
او ممكن محتاج الى الواجب وعلى التقديرين يلزم الاحتياج الى الواجب وهو خلاف

وهو خلاف المفروض فيلزم وجوب الممكن **اقول** اللازم من تحيز الواجب هو
الاحتياج الى الحيز في التمكن لا في الوجود والممكن هو المحتاج الى الغير في الوجود لا
في امر آخر غيره فلا يلزم امكان الواجب وايضا استغناء المكان عن التمكن في
وجوده مم قوله لان المكان قد يوجد بدون المتمكن قلنا مسلم لو لم يكن المتمكن
هو الواجب كما فرضنا هنا وايضا لو كان متحيزا فاما ان يكون في جميع الاحياز
فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة الواجب لما لا ينبغي من القاذورات واما ان
يكون في البعض دون البعض فان كان لمخصص لزم احتياج الواجب الى ذلك
المخصص والا لزم الترجح بلا مرجح **اقول** يجوز ان يكون المخصص هو الارادة
على ان الاحتياج المستحيل هو احتياج الواجب لا احتياجه في صفة الى الغير كما ذكرنا
آنفا وايضا لو كان في مكان لكان المكان قديما وقد بينا ان العالم حادث
وايضا لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب عرضا فاما ان لا
ينقسم فيكون جزءا لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
او ينقسم فيكون جسما فكل جسم حادث لما بينا من حدوث الاجسام وكل مركب
ايضا فيلزم حدوث الواجب وتركبه وعلى نفي الحلول ايضا لان الحلول هو
الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا ان حل في شيء فالمحل
ان قبل الانقسام لزم انقسامه بحسب انقسام المحل وتركبه وان لم ينقسم كان
الواجب احقر الاشياء **اقول** هذا لا ينافي كونه حالا في مجرد وذهب بعض
المتصوفة الى انه تعالى حل في العارفين والنصارى الى حلوله في عيسى عم فان
ارادوا بالحلول هذا المعنى فبطل وان ارادوا به غير ذلك فلا يمكن نفيه واثباته
الا بعد تصور معناه ويدل على نفي الاتحاد ايضا لما ذكرنا من الاثنين لا يتحدان
اقول فيه بحث من وجوه وجوب الوجود لذاته نظرا لا يحتج على الاتحاد وقال

بعض المتصوفة اذا انتهى العارف نهاية مرتبة انتفى هويته فصار الموجود هو الله لا غير وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد فان كان المراد بالاتحاد ما ذكرنا فلا نزاع انه باطل وان كان المراد به غيره فلا يمكن نفيه واثباته الا بعد تصور ما هو المراد ويدل على نفي الجهة لان كل ما هو في جهة فهو جسم وكل منهما ممكن بل حادث لما بينا من حدوث الاجسام ويدل على نفي حلول الحوادث به وايضا الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة بعد ما لم يكن ككونه غير رازق لزيد الميت رازقا لعمرو المولود وبالصفات الحقيقية المتغيرة المتعلقات ككونه عالما بهذا وقادرا عليه فجائز واستدلوا بوجوه الاول لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون كمالا واعترض بانا لا نسلم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما يكون نقصا لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده من غير بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال بل الاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا واجيب بان ذات الواجب في الخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اذ لو كان قديما لزم وجود الحادث في الازل فانه محال الاول الملازمة ممنوعة الثاني وهو المعتمد عند الحكماء لان الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله تعالى محال واعترض

واعترض بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع وان اريد التغير في الواجبية او تأثر وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلولا للذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان تقتضي صفة كمالية متلاحقة الافراد مشروطا ابتداء كل بانقضاء الآخر كحركات الافلاك عندهم الثالث انه لو اتصف بالحادث لزم جواز ازلية الحادث وهو باطل ضرورة ان الحادث ما له اول والازلي ما لا اول له وجه اللزوم انه يجوز الاتصاف بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز وجواز الاتصاف بالشيء في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم الازلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم الازلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للاتصاف ليلزم جواز ازلية الحادث وحاصله ان المحال جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا ازلية جوازه بمعنى ان يمكن في الجملة وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الازل لايجاد العالم متحققة في الازل بخلاف قابلية الايجاد العالم في الازل اي يمكن في الازل ان يوجد ولا يمكن ان يوجد في الازل ومعنى الكلام ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث ولا يعتبر في امكان وجوده في الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق من ان كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث لانا لا نسلم الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث لانه ينقطع بالحادث ولا شيء من القديم كذلك كما تقرر من ان

ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر من ان
ازلية القابلية تستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية المقبول فيلزم
جواز ازلية الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد
بالضد ما هو المتصادق فلا نم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن
الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا فنم ان عدم كل شيء
ضده فيستحيل الخلو عنهما فلا نم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث
ان جعلا من صفات الوجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث
وان اطلقا على المعدوم ايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به
فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود لجواز ظهور زوال العدم الا
الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان الا
الاتصاف ولو سلم فازليتها انما يقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز
ازليته ليلزم المحال وقد عرفت الفرق واحتج الخصم بوجهين الاول الاتفاق على انه تع
متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي
حادثة فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تع واجيب بان الحادث
تعلق تلك الصفات وانه اضافي يجوز تجددها الثاني المصحح للقيام به اما كونه
صفة فيعم هذا المصحح الحادث او كونه صفة مع وصف العدم وهو كونه غير مسبوق
بالعدم وانه لا يصلح جزء المؤثر في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة
الحادثة به والجواب منع الحصر لجواز ان يكون المصحح حقيقة الصفة القديمة
وهي المخالفة لحقيقة الصفة الحادثة فلا يلزم اشتراكهما في الصحة ولو سلم يجوز
ان يكون العدم شرطا او الحدوث مانعا الثالث انه تع صار خالقا للعالم
بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد

سيوجد فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم واجيب بان التغير في
الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق
بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية والمتغير تعلقها
بالمخلوق لا نفسها وقالت الكرامية اكثر العقلاء يوافقوننا في قيام الصفة الحادثة
بذاته تع وانكروه باللسان فان الجبائية قالوا ان الارادة والكراهة ا
حادثتان لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته وكذا السامعية
والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة
والاشعرية يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم القائم بذاته او انتهاؤه وهما عدم
بعد الوجود فيكونان حادثين والفلاسفة قالوا بوجود الاضافات مع
عروض المعية والقبلية المتجددين لذاته تع واجيب بان التغير في الاضافات
وهو جائز كما ذكرنا انفا وتحرير محل النزاع ان الصفات على ثلثة اقسام حقيقية
محضة كالحيوة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة كا
كالمعية والقبلية وفي عدادها الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تع
التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما القسم الثاني
فانه لا يجوز التغير فيه نفسه ويجوز في تعلقه اقول الادلة المذكورة لو
تمت لدلت على امتناع التغير في صفاته تع مطلقا اي من اي قسم كان وتخصيص
الدعوى مع عموم الادلة خطأ ويدل على نفي الحاجة ايضا لان واجب الوجود
لا يكون محتاجا في وجوده وفيما يتوقف عليه وجوده الى امر غير ذاته والا لم
يكن واجبا لذاته ويدل على نفي الالم مطلقا لانه سواء كان مزاجيا او عقليا
فان الواجب تع لا يتألم لان الالم ادراك المنافي من حيث هو مناف وانه
ممتنع عن ان يكون شيء منافيا له اذ الشيء لا يكون منافيا لمبدئه ويدل على

على نفي اللذة المزاجية لانها من توابع وظاهر انه مستحيل على واجب الوجود تعالى وخص اللذة
بالمزاجية لان الحكماء يثبتون له تعالى اللذة العقلية فانهم يقولون اللذة ادراك
الملائم من حيث هو ملائم نحو ادراك كمالا في ذاته الذي به وذلك ضروري يشهد
به الوجدان ثم ان كماله تعالى اجل الكمالات وادراكه لها اقوى الادراكات فوجب
ان يكون لذته اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدأ الاول بذاته تعالى وتحقيقه
عندنا ان اريد ان الحالة التي نسميها اللذة هي نفس الادراك الملائم فغير معلوم وان اريد
انها حاصلة البتة عند ادراك الملائم فربما يختص ذلك بادراكنا دون ادراكه فا
فانهما مختلفان قطعا والمعاني والاحوال والصفات الزائدة عينا يعني وجوب
الوجوب يدل على نفي المعاني خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري فانه قال ان الله تعالى معاني
قائمة بذاته هي العلم والقدرة والارادة والحياة والكلام والسمع والبصر وعلى نفي
الاحوال خلافا لابي هاشم فانه قال ان لله تعالى احوالا اي العالمية والقادرية
والحيية وغيرها وعلى نفي الصفات الزائدة في الاعيان خلافا لطائفة من المعتزلة
فانهم قالوا ان لله تعالى صفات زائدة في الاعيان واختار المص نفي هذه الامور
كلها لان وجوب الوجود دال على نفيها لان هذه الامور ان كانت واجبة لذواتها
لزم تعدد الواجب وقد ابطلناه وان كانت ممكنة لذواتها فالموجب لها ان كان
هو ذات الواجب لزم ان يكون الواحد قابلا وفاعلا وهو باطل وان كان غيره
لزم افتقار الواجب الى الغير واعترض عليه بانه لم يثبت امتناع كون الواحد قابلا
وفاعلا وكذا وجوب الوجود يدل على نفي الرؤية ذهبت الاشاعرة الى انه تعالى
يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان
وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته في الجهة
والمكان لكونه عندهم جسما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولا نزاع للنافين

في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام صورة من المرئي
في العين او اتصال شعاع خارج من العين بالمرئي وانما محل النزاع انا اذا عرفنا
الشمس مثلا انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها
وغمضنا العين كان نوعا اخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع اخر من
الادراك فوق الاولين نسميها الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة و
ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة و
ان يتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ام لا والحكم على الامكان من ا
المنقول قوله تعالى حكاية رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل
فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين احدهما ان موسى
سال الرؤية ولو امتنع كونه تعالى مرئيا لما سال لانه حينئذ اما ان يعلم امتناعه او يجهله
فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال لانه عبث فان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله
ويمتنع لا يكون نبيا وقد وصفه الله تعالى بذلك في كتابه بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة
اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال
الصالحة وثانيهما انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه
والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير المعلق عليه
والمحال لا يقع على شيء من التقادير واعترض على الاول بوجهين الاول ان موسى
لم يسال الرؤية بل يجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها والاطلاق اسم
الملزوم على اللازم شائع سيما استعمال رأى بمعنى علم واعلم مكانه قال
اصلح ماملا بك علما ضروريا واجيب بان الرؤية وان استعملت بمعنى العلم لكن
ههنا يمتنع حملها عليه لوجوه الاول انها لو كانت بمعنى العلم لكانت النظر المرتب
عليها بمعناه ايضا لكن النظر الموصول بالى نص في الرؤية الثاني انه يلزم ان لا

ان لا يكون موسى عم عالما بروية مردودة مع انه لخاطبه وذلك لا يعقل لان الحاضر
في حكم الحاضر المشاهد الثالث انه لا يكون الجواب ح مطابقا للسؤال لان قوله
لن تراني نفي الرؤية لله تع لا للعلم الضروري باجماع المعتزلة الرابع ان الكلام
على حذف المضاف والمعنى ارني اية من اياتك انظر الى اياتك واجيب بان ذلك
لا يستقيم اما اولا فلان الجواب ح لا يطابق السؤال لان قوله لن تراني على ما
ذكرتم من الاجماع نفي لروية الله لا لروية اية من اياته واما ثانيا فلان اندكاك
الجبل اعظم اية من اياته فكيف يستقيم نفي روية الاية واما ثالثا فلان الاية انما
هي عند اندكاك الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليق روياها بالاستقرار الخامس
ان موسى عم انما سال الروية لتبكيتهم لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن
قومه اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة فسال ليمنع فيعلم قومه امتناعه واجيب
بانه مع مخالفة الظاهر حيث لم يقل ارهم فينظروا فاسد اما اولا فلانهم لما سالوا
وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله تع ورد عليهم عن السؤال باخذ الصاعقة
فلم يحتج موسى عم في زجرهم الى سؤال الرؤية وليس في اخذ الصاعقة دلالة على
امتناع المسؤل لجواز ان يكون ذلك لقصدهم اعجاز موسى عم عن الاتيان
بما طلبوه تعنتا لا لامتناع ما طلبوه واما ثانيا فلان تجويز الروية باطل
بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى عم تاخير الرد وتقرير الباطل الا ترى
انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة رد عليهم في ساعته بقوله انكم قوم تجهلون
واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى مصدقين لكلامه كفاهم اخباره
بامتناع الرؤية من غير طلب وهم شاهدون لما صدر من الاحوال والاهوال والا
لم يفد الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام الله تع وفيه
هنا انهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا امتناع الرؤية وطلبوا جوازها عند

عند سماع الكلام واختار موسى عم من الرد عليهم طريق السؤال والجواب من
الله تع ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق واضاف موسى الرؤية الى نفسه دونهم
لئلا يبقى لهم عذر لانه يقولوا لو سالوا الرؤية مع علمنا بامتناعها لزيادة الاطمئنان
بتعاضد دليل العقل والسمع كما طلب ابراهيم عم ان يريه كيفية احياء الموات
للخلاص ان معرفة الله تع لا يتوقف على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز ان يكون الا
لاشتغاله بسائر العلوم والوظايف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى
سالوها منه بطلب العلم او خطرت بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاجترى
عن السؤال ليتبين له جلية الحال واجيب بان التزام ان النبي عم المصطفى بالتكلم
في معرفة الله تع سبحانه وما يجوز عليه ويمتنع دون احاد المعتزلة ومن حصل
طرفا من علم الكلام هي البدعة الشنعا والطريقة العوجاء التي لا يسلكها احد
من العقلاء وعلى الوجه الثاني ايضا انه لم يعلق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا
او حال السكون ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة تزلزل
واندكاك ولا امكان للاستقرار ح واجيب بانها علقت على استقرار
الجبل من حيث هو من غير قيد على استقرار الجبل من حيث هو مع تقييده بحال السكون
او الحركة والاول لازم الاضمار في الكلام فان قيل استقرار الجبل واقع في الدنيا فيلزم
وقوع الروية فيها قلنا المراد استقرار الجبل من حيث هو غير مقيد بحال الحركة او
سكون لكن في المستقبل عقيب النظر بدليل الفاء وان قلنا به السكون
السابق واللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا
ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه واما الشرط
التعليقي فمعناه ما يترتب عليه العلة او اعم ما يتوقف عليه الشيء بمنزلة الملزوم
لما علق عليه وايضا الاستقرار حال الحركة ممكن بان يحصل بدل الحركة

السكون ومن المعقول انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرهما من الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق وذلك ظاهر ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا نرى الطول و
العرض في الجسم ولسنا نعني الطول من الخطوط وليس الطول والعرض عرضين
قايمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء
واحد منها فذلك الجزء يكون اكبر حجما من جزء اخر فيقبل القسمة هف وان قام
باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فروية الطول هي
روية الجواهر التي تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الروية مشتركة بين الجوهر
والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودها وذلك لتحققها عند الو
الوجود وانتفائها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لا
لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق فلو لم يتحقق امر يصحح حال الوجود غير
متحقق حال العدم لكان الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الصحة
على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على سواء وهذه العلة
المصححة للروية لابد ان تكون مشتركة بين الجوهر لكون معلولها مشتركا بينهما
والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الا
الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض وهو غير جائز لما مر في بحث العلل
وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض
سواهما فان الاجسام لا توافق الالوان في عامة ما يتوهم كونها مصححة سوى
هذين لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة لانه عبارة عن الوجود مع
عدم اعتبار سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزءا للعلة لان التاثير صفة
اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه فاذن العلة المشتركة هي الوجود
لا غير وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين

بين الموجودات كلها فعلة صحة الروية متحققة فيه فيجوز ان يرى ذاته تع وهو
المطلوب **اول** شمول الروية للجواهر ع وما ذكر من الدليل مع ابتنائه على اثبات
الجوهر الفرد مبني على امتناع قيام عرض بمحلين وهو مسلم بمعنى ان يقوم عرض
بتمامه في محل ثم يقوم ذلك العرض بتمامه في محل اخر لا بمعنى ان يقوم عرض واحد
بمجموع محلين من حيث هو مجموع فانه ليس بممتنع واللازم هو القيام بالمعنى الثاني
دون الاول وبعد تسليمه فقد اعترض بوجوه ستدفع بما دل عليه كلام الامام الرازي
من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للروية لا المؤثر في الصحة على ما
فهم الاكثرون فالاعتراض الاول ان الصحة معناها الامكان وهو امر اعتباري
لا يفتقر الى علة موجودة بل يكفيه الحدوث الذي هو ايضا اعتباري ووجه اندفاعه
ان ما لا يتحقق في الاعيان لا يصلح متعلقا للروية بالضرورة الثاني انه لا
لا مشترك بينهما في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون
هو العلة ووجه اندفاعه ان الامكان اعتباري لا يتحقق في الخارج فلا يكون
متعلق الروية به الثالث ان علة الصحة يجب ان تكون مختصة بحال الوجود والا
والامكان ليس كذلك فان المعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رويته
وهو باطل بالضرورة الرابع ان الواحد النوعي قد يعلل بعلتين مختلفتين كا
كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون للمعلول المشترك علة مشتركة وما ذكر
من ان الامر الواحد لا يعلل بالعلل المختلفة انما هو في الواحد بالشخص ووجه اندفاعه
ان متعلق الروية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية او العرضية
بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع بانا قد نرى الشيء ولا ندرك هويته
ما هي من غير ان ندرك كونه جوهرا او عرضا فضلا عن ان ندرك ما هو من مادة
خصوصية لاحدهما ككونه انسانا او فرسا سوادا او حمرة بل ربما نرى شيئا

بان يتعلق رؤية واحدة لهوية من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد
نقصد الى ما له من تفاصيل الجواهر والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل بحيث
لا نعلمها عندما سئلنا عنها وان استقصينا في التامل فعلم ان ما يتعلق به ا
الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق وهذا معنى كون
علة صحة الرؤية مشتركا بين قيل ان الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات
الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا
وان المدرك حينئذ في تلك الصورة المذكورة هو خصوصية ذاته للوجه الا
ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة
وضعفا فلم يجب ان يكون كل اجمال مؤديا الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به
من الاحوال الرابع ان بعد ثبوت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر
والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته لجواز ان يكون خصوصية
الجوهرية او العرضية شرطا او خصوصية الواجبية مانعة عنها وجه اندفاعه
ان صحة الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا لها امر وجودي بل لا معنى لصحة الرؤية
الا ذلك ثم الشرطية والمانعية انما يتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها واعترض ا
ايضا بوجه آخر منها انا لا نسلم اشتراك الوجود بين الواجب وغيره كيف وقد
جزم معاشر الاشاعرة بان وجود كل شيء عين حقيقته واجاب الامدي بان
المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي و
جمهور الاشاعرة لم يرد عليه ما ذكر وان كان ممن لا يعتقد كالشيخ
فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملزم معتقدا لما تمسك به وقال بعض
المحققين مفهوم الوجود مشترك بين الموجودات كلها عند الشيخ ايضا والاتحاد
الذي ادعاه اراد به ان الوجود وموضوعه ليس لهما هويتان متمايزتان

متمايزتان يقوم احدهما بالاخرى كالسواد بالجسم فلا منافاة بين كون الوجود
عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه بين الموجودات كلها ولا
والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى
اشتراكه اذ يلزم منهما ان تكون الاشياء كلها متفقة الحقيقة وهو مما لا يقول
به احد ومنها انه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم
والروائح والاعتقادات والقدرة والارادات وغير ذلك من الموجودات
وبطلانه ضروري والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول انما هو لا يتعلق بها الرؤية
بناء على جري العادة عادة الله تعالى بان لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع
ذلك فيها لكن يلزم فساد آخر وهو ان يكون المرئي من كل موجود مفهوم الوجود
المطلق المشترك بين الموجودات باسرها وقال الامام الرازي في نهاية العقول
من اصحابنا من التزم ذلك وقال ان المرئي هو الوجود فقط فانا لا نبصر اختلاف
المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة لا نرتضيها بل الوجود علة لصحة كون
الحقيقة المخصوصة مرئية ومنها نقض الدليل بالصحة فانها مشتركة بين الجوهر والعرض
ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب
تعالى عن ذلك علوا كبيرا واجيب بانها امر اعتباري محض لا يقتضي علة اذ
ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث
يصلح هنا علة لان المانع من ذلك في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية
بما لا تحقق له في الخارج واما النقض بصحة الملموسية فقوي **اقول** كما ان
تعلق الرؤية بشيء بمعنى كونه مرئيا يقتضي كونه من الامور العينية لا من الاعتبارات
المحضة كذلك تعلق الخلق بشيء بمعنى كونه مخلوقا يقتضي كونه مما له تحقق
في الاعيان فان الامور الاعتبارية المحضة لا تكون مخلوقة والجعل هنا

هذا المجيب انه بسلم ورود النقض بصحة الملموسية لا وجه عنوان يقال تعلق اللمس
بشيء بعينه كونه ملموسا يقتضي كونه ملموسا يقتضي كونه من الموجودات الخارجية
والا فصحة الملموسية عبارة عن امكان كونه ملموسا والامكان من الاعتبارات
العقلية التي لا ينتقض عليه انه ليس مما يتحقق عند الوجود وينبغي عند العدم كصحة
الرؤية ولا تفاوت فيما ذكرنا بين صحة الملموسية وصحة المخلوقية اذ كلما يقال
فيهنه يقال في تلك وبالعكس فمن ابى سلم ورود النقض باحدهما واجاب
عن الاخر وعلى الوقوع الاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق الامة قبل ظهور
المخالفين على وقوع الرؤية وكون الايات والاحاديث الواردة فيها على ظاهرها
حتى روى حديث الرؤية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة واما النص
فمن الكتاب قوله تع وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة بيان ذلك ان النظر
في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة وجاء بمعنى التفكر ويستعمل
بفي وجاء بمعنى الرافة ويستعمل باللام وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى والنظر
في الاية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية واعترض عليه بوجوه الاول
لا نم ان لفظة الى في الاية حرف جر بل هو واحد الالاء ومعمول به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى
الاية نعمة ربها منتظرة ولو سلم فالنظر الموصول بالى قد جاء للانتظار قال
الشاعر وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام ومن المعلوم
ان العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر فيه على الانتظار لصحة
التشبيه وقال وجوه الى الرحمن يوم بدر ناظرات اي منتظرات انباء بالنصر و
الفلاح وقال كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال اي ينتظرون
عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال واجيب عنها بان الانتظار الغم
غم ومن ثم قيل الانتظار موت احمر ولا يليق الاخبار به بناء على ان سوق الاية

الاية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور وعلى ان يكون الى
اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا رضاء في نجده وعدائه واخلاله بالفهم عند
تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الاية عليه احد من ائمة التفسير في القرن الاول والثاني
بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى بمعنى الانتظار مما لم
يثبت عن العارف ولم يرد عليه الاثبات لاحتمال ان يكون المعنى في الاول بدون
بلال كما يرى الظماء ما وجدوه بعد الاشتياق ولا يمتنع حمل النظر الواقع بلا
صلة على الرؤية بطريق الحذف والايصال انما الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها
وفي الثاني ناظرات الى جهة الله تع وهي العلو في العرف ولذلك يرفع الايدي في
الدعاء او ناظرات الى اثاره من الصرف والظفر الصادرين من الملائكة التي
ارسلها الله تع لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا
وجوه ناظرات يوم بكر وان قايلها شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب والمراد بيوم
بكر يوم القتال مع بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة وعلى
هذا فالجواب ظ وفي الثالث يرون سجاله ويجوز النظر المجرد عن الصلة للرؤية
كما مر انفا الثاني ان النظر الموصول بالى موضوع لتقليب الحدقة لا للرؤية لحصا...
عما لا يصدق به الرؤية مثل الشدة والشزر والازورار والرضى والتحد والذل
والخشوع وشيء منها لا يصلح صفة للرؤية بل هي احوال تكون عليها عين الناظر
عند التقليب الحدقة نحو المرئي وليتحقق مع انتفاء الرؤية نحو نظرت الى الهلال
فما رايته ولو كان بمعنى الرؤية لكان تناقضا فلم اذ انظر الى الهلال حتى ر
رايته ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه وانظر كيف ينظر فلان الي
والنظر لا ينظر اليه وانما ينظر الى تقليب الحدقة وقال تع وتراهم ينظرون اليك
وهم لا يبصرون وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية والحمل وهما لزوما عقليا في

حتى يجب من تحقق تحققها بل لزوما عاديا مصححا للتجوز وجعله مجازا عن الرؤية
ليس باولى من حمله على الحذف المضاف اى ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكر على
رضوان وكثير من المفسرين لها واجيب بان النظر مع الى حقيقة في الرؤية بينها ن
النقل عن ايمة اللغة والتتبع لموارد استعماله وليس حقيقة في التقليب الحدقة فولكم
يقال نظرت الى الهلال فلم اره وقلنا لم يصح نقله من العرب بل انما نظرت الى مطلع
الهلال فلم ار الهلال وكذا يقال لم ازل انظر الى مطلع الهلال حتى رايت الهلال
ولو سلم فحمله على حذف المضاف والتوافي من الامثلة كلها مجازات حيث اطلق النظر
على تقليب الحدقة اطلاقا لاسم المسبب على السبب على تقدير كون النظر مجازا عن
الرؤية يجب الحمل عليه لان الاسناد الى ما يمكن اضماره كثيرة ليعم انه وجهه واثاره
ولا قرينة ههنا تعين المراد فالتعيين تحكم لا يجوز فوجب المصير الى المجاز المتعين
ومنه قوله تع كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فكان المؤمنون غير محجوبين
وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر
ومنه قوله تع للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور ايمة المفسرين الحسنى بالجنة
والزيادة بالرؤية على ما ورد في الخبر كما سيجيء وهو لا ينافي ما ذكره البعض
من ان الحسنى هو الجزاء المستحق والزيادة هو الفضل فان في الرؤية اجل الكرامات
واعظمها وكيف يعبر عنها بالزيادة قلت التنبيه على انها اجل من ان يعد في الحساب
وفي اجزية الاعمال الصالحات والنص من السنة قوله عم انكم سترون ربكم كما
ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روي عن صهيب انه قال
قرا رسول الله هذه الاية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة
الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يريد ان
ينجزكموه قالوا ما هذا الموعود الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة

ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله تع عز وجل فما اعطوا
شيئا احب اليهم من النظر ومنها قوله عم ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه
وازواجه ونعمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى
وجهه غدوة وعشية ثم قرا رسول الله صلى الله عليه وسلم وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة وقد صح هذه الاحاديث ممن يوثق به من ايمة الحديث الا انها آحاد
والمنكرون احتجوا بوجوه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها يمنع و
وقوعها فالعقلية منها ان الرؤية انما باتصال شعاع العين بالمرئي او بانطباع
الشبح من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق البا ري
تع ظاهر الامتناع فيمتنع رؤيته واجيب بمنع الحصر خصوصا في الغايب و
ومنها ان شرط الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة او ما حكمها وهي
مستحيلة في حق الله تع لتنزهه عن المكان والجهة واجيب بمنع الاشتراط فيما
في الغايب فان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل
جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس ومنها انه لو جازت لدامت لكل سليم في
الدنيا والاخرة فيلزم ان يراه الآن وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة ن
والثاني بالاجماع وبالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك
من اللذات ووجه اللزوم ان للرؤية شرائط معتبرة فيها فيجب الرؤية
معها ويمتنع بدونها ولا يعقل من تلك الشرائط في حق رؤيته تع الا
سلامة الحاسة وكون الشيء جايز الرؤية لاختصاص ما سواهما
بالجسمانيات فان كفيا في رؤيته تع ولا يشترط بشرط اخر غيرهما لزم ان نراه
الآن اذ لو جاز عدم الرؤية مع تحقق شرائطها لجاز ان يكون بحضرتنا جبا ل
شاهقة لا نراها وتجويز ذلك سفسطة وان لم يكفيا لزم ان لا نراه الآن ولا في ي

في الآخرة ايضا وذلك لان الشرايط التي هي من قبلنا سوى سلامة الحاسة
قد ذكرنا انها لا يتعقل ثابتة اليه تعالى وقد فرضنا ان سلامة الحاسة متحقق
والتي من قبله تعالى لا يتصور فيها التغير والتبدل لان كل حكم ثابت له تعالى فاما
للذات او لصفة لازمة لذاته لامتناع اتصافه تعالى بالحوادث فلو جاز رؤيته
تعالى لجاز في الحالات كلها واجيب بان قولكم تجويزه سفسطة ان اردتم
بالتجويز حكم العقل بانه من الامور الممكنة التي لا يلزم من فرض وقوعها محال
ليس بسفسطة بل هو صحيح مطابق للواقع وان اردتم به تردد العقل وعدم
جزمه بانتفائها فاللزوم ممنوع فان انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية
كعدم صيرورة اواني البيت اناسا فضلاء عالمين بمشكل العلوم كالمجسطي والمخروطات
ونحو ذلك مما يحلو انه من العلم الضروري بانتفائها وان كان ثبوتها
من الممكنات دون المحالات وليس الجزم به اعني بعد الجبل المذكور مبنيا على
ان العلم بانه يجب الرؤية عند وجود شرايطها لان هذا الجزم حاصل لمن لا
يخطر بباله هذه المسئلة بل لمن يجحدها ويعتقد خلافها ولانه يحتاج الى ان يكون
ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا بل نقول قد يتحقق شرايط
رؤية شيء باجمعها ولا يرى ذلك الشيء لانا نرى الجسم الكبير من البعد صغيرا
وما ذلك الا بانا نرى بعض اجزائه دون بعض مع تساوي الكل في حصول
الشرايط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها لا يقال ابعاد تلك الا
لاجزاء عن البصر مختلفة فلا نرى ما هو ابعد لانا نقول هذا التفاوت
لا يزيد على مقدار قطر المرئي اعني اطول الامتدادات الواقعة فيه فلو كان عدم
رؤية بعض الاجزاء لاجل البعد وقد فرضنا ان هذا المرئي زاد بعده
عن البصر بقدر قطره وجب ان لا نرى اصلا لكنا نرى فلا ان البعد المذكور

المذكورة في عدم الرؤية قال المص لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه كبيرا
وانما يلزم ذلك ان لو كان صغر المرئي وكبره بحسب صغر الزاوية الجليدية و
وكبرها على ما بين في علم المناظر وقال صاحب المواقف ضعفه ظ بناء على
تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى اذ على هذا التقدير ان رئي الاجزاء وجب ان يرى
الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك ان رؤية كل منها او بعضها
اصغر مما هو عليه يوجب الانقسام فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه ورؤية
كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه مثلا او اربعة يوجب ان لا نرى الا ضعفا ضعفا
او اكبر من ذلك وهو باطل قطعا ورؤيته اكبر باقل من مثل يوجب الانقسام ورؤية
بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر منه يوجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان نرى
الكل على حاله فلا تفاوت في الصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب
رؤية بعضه دون بعض والنقلية منها قوله تعالى لا تدركه الابصار والتمسك به من
وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شايعة في الادراك بالبصر اسنادا
الى الآلة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما و
والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق
باجماع اهل العربية والاصول وائمة التفسير وبشاهد استعمال الفصحاء
وصحة الاستثناء فانه سبحانه وتعالى قد اخبر بانه لا يراه احد في
المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال والجواب ان اللام
في الجمع لو كان للعموم والاستغراق كما ذكرتم كان قوله تدركه الابصار
موجبة كلية وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الايجاب الكلي سلب جزئي
ولو لم يكن للعموم كان قوله لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية وكان
المعنى لا تدركه الابصار بعض الابصار ونحن نقول بموجبه حيث لا يراه

الكافرون بل لعل تخصيص البعض بالنفي يدل على الاثبات للبعض فالآية
حجة لنا لا علينا سلمنا عموم الابصار وان مدلول الكلام عموم السلب
لا سلب العموم فلا نم عمومه في الاحوال والاوقات فيحمل على نفي الرؤية في
في الدنيا جمعا بين الادلة سلمناه لكن لا نم ان الادراك بالبصر هو الرؤية
او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي
اذ حقيقته النيل والوصول ماخوذا من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح ان يقال
رايت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به فلا يصح ادركه بصري وما رايته
فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه
نفيها اذ نقول الادراك بالبصر هو الرؤية بالجارحة المخصوصة فلا يلزم
من نفيه نفي الرؤية مطلقا اذ يمكن ان نرى لا بالجارحة المخصوصة كما هو المدعى
فان المثبتين لرؤية الله تع انما يدعون ان الحالة المخصوصة التي يحصل لنا بالبصر
في الدنيا ونسميه رؤية يحصل لنا تلك الحالة بعينها بالنسبة الى الله تع من غير توسط
تلك الجارحة وثانيهما انه تع تمدح بكونه لا يرى فانه ذكره في اثناء المدائح وما
وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله
تع عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال
كالعفو والانتقام فان الاول تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب
ان ما ذكرتم حجة لنا على ان المنفي ليس هو الرؤية بالمعنى المتنازع فيه بل هو ادراك
البصر باحد المعنيين الذين ذكرناهما اعني الادراك على وجه الاحاطة بجوانب
المرئي والادراك بالجارحة المخصوصة لاستلزامهما سمات الحدوث و
النقصان وكونه في الاول ظ واما في الثاني فلان الادراك بالجارحة انما
يكون لما يقابلها كما علم بالضرورة فاذا اثبتنا رؤيته على الوجه المذكور اعني

اعني من غير مقابلة ولا توسط آلة بل بمحض عناية من الله تع على عباده فلا نم انها
نقص ومنها ان الله تع حيثما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما
شديدا واستنكره استنكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كبيرا كقوله تع
وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد
استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله تع يسألك اهل
الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا
ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته لما جاز
كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به مساق الكلام لا
لطلبهم الرؤية ولذا لهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب
مع انهما من الممكنات وفاقا ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة
والمقابلة على ما هو من خواص الاجسام والاعراض وقوله تع حكاية عن موسى
ع تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجرأة والاقدام على السؤال
بدون الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق
بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف من
وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روي انه سئل
هل رايت ربك فقال رايته بفؤادي واما الرؤية في المنام فقد حكي القول
بها عن كثير من السلف ومنها قوله تع لموسى لن تراني ولن للتاكيد واذا
لم ير موسى ع ابدا لم ير غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتابيد
بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله تع ولن يتمنوه ابدا اي الموت
ولا شك انهم يتمنونه في الآخرة للتخلص عن العقوبة ومنها قوله تع ما كان

لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه
ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي الى الرسل وتكليمه لهم من وراء حجاب
وارساله اياهم الى الامم لتكليمهم على السنتهم واذا لم يره من تكلم في وقت الكلام
لم يره في غيره اجماعا واذا لم يره مواصلة لم يره غيره ايضا اذ لا قائل بالفرق و
والجواب ان التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية فان الوحي كلام يسمع بسرعة
والمصنف ذهب الى انه تعالى لا يمكن ان يراه وجعل ذلك من فروع وجوب الوجود
محتجا بما ذكرنا في احتجاج المنكرين للرؤية وقوله وسؤال موسى لقومه اشارة
الى الثالث من الاعتراضات التي ذكرناها على الوجه الاول من وجهي احتجاج الاشاعرة
بالاية الكريمة على امكان الرؤية وقوله والنظر لا يدل على الرؤية اشارة الى
الاول من الاعتراضين الذين ذكرناهما على دليل الاشاعرة على وقوع الرؤية
وهو انا لا نم ان النظر بمعنى الرؤية بل هو بمعنى الانتظار والى واحد الالاء او
صلة النظر بمعنى الانتظار وقوله مع قبوله التاويل اشارة الى الاعتراض الثاني
وهو ان الكلام على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها وقوله وتعليق الر
الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان اشارة الى الاعتراض على الوجه
الثاني من وجهي احتجاج الاشاعرة على امكان الرؤية بالاية الكريمة وقوله واشتراك
المعلولات لا يدل على اشتراك العلل اشارة الى الثالث من الاعتراضات
التي ذكرناها على الدليل العقلي للاشاعرة على امكان الرؤية وقوله مع منع التعليل
اشارة الى الاول منها وهو انا لا نم ان الصحة تفتقر الى علة موجودة وقوله
والحصر مع منع الحصر اشارة الى الثاني منها وهو انا لا نم ان الاشتراك بين
الجوهر والعرض في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك بينهما وعلى
ثبوت الجود عطف على قوله دل الدليل يعني وجوب الوجود كما يدل على نفي الحدود

الامور المذكورة يدل على ثبوت الامور التي نذكرها الان منها الجود وهو افادة
افادة ما ينبغي لا لعوض فان واجب الوجود تعالى لو كان مستفيضا بافادة ما ينبغي
للممكنات لكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره فكان محتاجا الى الغير ومنها الملك لان
الملك هو الغني الذي لا يستغني عنه شيء وواجب الوجود كذلك لانه لا يفتقر الى غيره
فكل ما هو غيره مفتقر اليه لانه منه او مما هو منه ومنها التمام لان التام هو الذي
حصل له جميع ما من شانه ان يحصل له وواجب الوجود كذلك لانه يمتنع عليه التغير
والانفعال ومنها فوق التمام وهو ان يحصل منه جميع ما من شانه ان
يحصل لغيره وواجب كذلك لان الوجود كله مستند اليه مستفاد منه ومنها
الحقية اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى اي ثابت دائما غير قابل للعدم والفناء
ومنها الخيرية اي وجوب الوجود يدل على انه خير محض والعدم شر محض وقد
سبق ايضا ان وجوب الوجود يقتضي ان يكون ذات الواجب نفس الوجود
فذات الباري تعالى هو الوجود والوجود هو الخير فذات الباري تعالى هو الخير
ومنها الحكمة وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه لان وجوب الوجود يقتضي
التجرد وكل مجرد عالم بالاشياء كما هي ومنها التجبر لان الجبار هو الذي يجبر
النقص على ما لا يقتضي ولا شك ان واجب الوجود كذلك لان كل موجود سواه
لا يقتضي الوجود وهو يوجبه ويجبره على الوجود ومنها القهر لانه يقهر
عدم الممكنات باعطاء الوجود ومنها القيومية لانه هو القائم بذاته الذي
يقيم جميع الممكنات واما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضى والتكوين
فراجعة الى ما تقدم يعني ان اليد عبارة عن القدرة والوجه عن الوجود و
والقدم عن البقاء والرحمة والكرم والرضى كل واحد ارادة مخصوصة والتكوين
ليس الا و راجع الى القدرة والارادة وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان اليد صفة

حج

مغايرة للقدرة والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب ابو عبد الله سعيد الى ان
القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة للارادة
وذهب الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية زائدة على السبع المشهورة اخذا
من قوله تع كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون الحادث اعني وجوده والمراد به
التكوين والايجاد والتخليق قالوا وانه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة
والصحة لا يستلزم الكون والا لكون الكون اثر القدرة وان اثر التكوين هو الكون
والجواب ان الصحة هي الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصلح اثرا للقدرة لان ما با
الذات لا يعلل بالغير بل الامكان يعلل المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن
وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذن اثر القدرة هو الكون اعني كون
المقدور ووجوده لا صحته وامكانه فاستغني عن اثبات صفة اخرى يكون
اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التي جعلناها اثر القدرة هو صحة الفعل
بمعنى الايجاد والتاثير من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه وهذه الصحة هي امكانه
الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره واما صحة الاول فهي بالقياس الى الفاعل ومعللة
بالقدرة فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك
فلا يحصل بها منه احدهما بعينه بل لا بد في حصوله من صفة اخرى متعلقة به اي بذلك
الطرف وهي تلك الصفة هي التكوين قلنا كل من ذينك الطرفين يصلح اثر القدرة
وانما الاحتياج في صدور احدهما بعينه عنه الى المخصص وهو الارادة المتعلقة بذلك
الطرف وح لا حاجة لحصول الكون غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة
المتعلقة به **الفصل الثالث في افعاله تع** الفعل المتصف بالزائد الفعل
لانه اما ان يتصف بامر زائد على الحدوث او لا الثاني مثل افعال النائم والساهي
والاول اما حسن او قبيح لانه اما ان يتعلق بفعله ذم او لا الثاني الحسن والاول

والاول القبيح ويسمى حراما والحسن اربعة اقسام واجب ومندوب ومباح ومكروه
وذلك لانه اما ان يستحق بفعله مدح او لا والاول واجب ان استحق بتركه ذم
والا فمندوب والثاني مكروه ان استحق بتركه مدح والا فمباح وهما عقليان
اختلفوا في حسن الاشياء وقبحها انهما عقليان بمعنى ان الحاكم بهما هو العقل
ام لا فذهبت المعتزلة الى ان الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن او قبيح في نفسه
اما لذاته او لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلافات مذاهبهم وا
والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلثة وليس
ان يعكس القضية من عند نفسه بان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه نعم اذا اختلف
حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان او الاشخاص او الاحوال كان
ان يكشف عما تغير الفعل اليه من حسنه وقبحه في نفسه وقالت الاشاعرة لا حكم
للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن والقبح عائدا الى امر حقيقي حاصل
في الفعل قبل الشرع كما زعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين
فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن
ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن
كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة ولا بد قبل الشروع
في الاحتجاج من تحرير محل النزاع فنقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة
الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة
صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل
قبيح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع ولا نزاع في ان هذا المعنى امر
ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل الثاني ملاءمة الغرض و
ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس

كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال
الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا وذلك
أيضا مدركه العقل كالمعنى الأول ويختلف بالاعتبار فإن قتل زيد مصلحة
لأعدائه وموافق لغرضهم الثالث تعلق مدحه تعالى وثوابه أو ذمه وعقابه فما تعلق
به مدحه تعالى في العاجل وثوابه في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به ذمه تعالى في العاجل وعقابه
في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في أفعال العباد
وإن أريد به ما يشمل أفعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب
وهذا المعنى هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لأن الأفعال كلها ليس شيء منها في
نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وإنما صارت كذلك
بسبب أمر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فإنهم قالوا للفعل في نفسه
مع قطع عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا أو
مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم إن تلك الجهة قد تدرك با
الضرورة من غير تأمل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فإن كل عا
قل يحكم بهما فلا توقف وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع
مثلا وقد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن إذا ورد به الشرع
علم أن ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث أوجبه الشارع أو
جهة مقبحة كصوم أول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فإدراك الحسن والقبح
في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهيه وأما كشفه عنهما في
القسمين الأولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما إما بضرورة أو بنظر ثم إنهم ا
اختلفوا فذهب الأوائل منهم إلى أن حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفات
فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين إلى إثبات صفة حقيقية

لأنه

لا القائلين بأنه يجوز للقادر ترجيح المساوي بل المرجوح فإن الهارب يتمكن من سلوك
أحد الطريقين وإن كان مساويا للآخر أو أصعب وأجاب المص عنه بقوله وجوب
للداعي لا ينافي القدرة يعني أن القادر هو الذي يتمكن من كل من الفعل والترك قبل
الداعي إلى أحدهما وتعلق الإرادة الجازمة به أما بعده فيجب الطرف الذي تعلق به ا
الإرادة وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه وقوله كالواجب إشارة إلى النقض
الإجمالي يعني لو تم هذا الدليل لدل على أن الواجب تعالى أيضا لا يكون موجدا للفعل با
القدرة والاختيار فإن ما ذكرتم جار فيه أيضا وأجاب الإمام عنه بأن ا
إرادة العبد محدثة فافتقرت إلى أن ينتهي إلى إرادة يخلقها الله تعالى فيه بلا إرادة وا
اختيار منه دفعا للتسلسل في الإرادات التي تعرض صدورها عنه وإرادة الله تعالى قديمة
فلا تفتقر إلى إرادة أخرى ورده المص بأنه لا يدفع النقض المذكور إذ يقال إن لم
يمكن الترك مع الإرادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وإن أمكن فإن لم يتوقف
فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وإن توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون
فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكرتموه في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل
على بطلان الدليل إنما يندفع النقض إذا بين عدم جريان الدليل في صورة التخلف
وقال صاحب المواقف في هذا الرد نظر فإن ما ذكرنا من الفرق بين إرادة
العبد وإرادة الباري إلى تخصيص المرجح بترجيح فعله يحتاج إلى مرجح فالمرجح الحادث
فيصير الاستدلال هكذا إن تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على
مرجح وجب أن لا يكون ذلك المرجح منه وإلا كان حادثا محتاجا إلى مرجح آخر ولا بد
بل ينتهي إلى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه ولا يكون العبد مستقلا
فيه ولنا فعل الباري تعالى فهو محتاج إلى مرجح قديم يتعلق بالأزل بالفعل الحادث
في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج إلى مرجح آخر فيكون تعالى مستقلا

في السنن وح لا يتجه النقض به تم أقول محصل الفرق أن المرجح في فعل العبد يجب أن لا
لا يكون صادرًا عنه قطعًا للتسلسل بل صادرًا عن غيره وح لا يكون العبد مستقلًا
في فعله والمرجح في فعل الباري تع لا يجب أن لا يكون صادرًا عنه فلا يلزم عدم
استقلاله في فعله وعلى التقديرين يكون الفعل اضطراريًا لازمًا لأن الفعل
مع المرجح سواء كان صادرًا عن الفاعل أو عن غيره يصير واجبًا والترك معه على
التقديرين يصير ممتنعًا لما ذكرنا آنفًا فهذا الفرق إنما يفيد افتراق الصورتين
في الاستقلال وعدمه وهذا هو المطلوب لأن إنما نقض بديهي لزوم كون الباري
تع مضطرًا في فعله لا مختارًا على أنه تع لو وجب أن لا يكون ذلك المرجح منه وإلا لكان
حادثًا محتاجًا إلى مرجح آخر ثم وإنما يلزم الاحتياج إلى المرجح الآخر أن لو كان صا
صادرًا عنه باختياره أما إذا كان صادرًا عنه لا باختياره فلا لزوم ثم فيبطل
ما ذكره من الفرق بين الصورتين بالاستقلال وعدمه أيضًا ومنها أن العبد
لو كان موجدًا لأفعاله لكان عالمًا بتفاصيلها إذ الإيجاد لا يتصور بدون
العلم بالموجد ولهذا صح الاستدلال بفاعلية العالم على عالمية الفاعلية واللازم
باطل لأن النائم يصدر عنه أفعال اختيارية لا يشعر له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها
والماشي إنسانًا كان أو غيره يقطع مسافة معينة من غير شعور له بتفاصيل الأجزاء
التي بين المبدأ والمنتهى والناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص
من غير شعور له بالأعضاء التي هي مخارجها ولا بالهيئات والأوضاع التي تكون
لتلك الأعضاء عند الإتيان بتلك الحروف والكاتب يصور الحروف والكلمات
بتحريك الأنامل من غير شعور له بما للأنامل من الأجزاء والأعضاء أعني العظام
والغضاريف والأعصاب والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها
وأوضاعها التي بها يأتي تلك الصور والنقوش وأشار إلى الجواب عنه بقوله

المقصود واللاقصد وعاد الترديد وإن وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور
وأجيب بأن المرجح هو الإرادة التي شأنها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل
معه على سبيل الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه فلا يلزم كون العبد مجبورًا و
إلى هذا أشار بقوله والجبر باطل واستغناؤه تع لا يدل على انتفاء القبح
عن أفعاله قد اجتمعت الأمة إجماعًا مركبًا على أنه تع لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب
فالأشاعرة من جهة أنه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك
واجب وأما المعتزلة فمن جهة أن ما هو قبيح يتركه وما يجب عليه يفعله لأنه
تع مستغن عن غيره قبيحًا كان أو حسنًا وعالم بحسن الأفعال وقبحها وقد علم با
بالضرورة أن العالم بالقبيح المستغني عنه لا يصدر عنه مع قدرته عليه لعموم النسبة د
ذهب الجمهور إلى أنه تع قادر على القبيح خلافًا للنظام فإنه قال لا يقدر على القبيح
واختار المصنف مذهب الجمهور واحتج عليه بما سبق من أن نسبة القدرة إلى جميع
الممكنات على السواء والقبائح منها فيكون قادرًا عليها واحتج النظام بأن فعل
القبيح محال لأنه يدل على الجهل أو الحاجة وكلاهما ممتنع وما يؤدي إلى المحال محال
وأجيب بأن فعل القبيح ممكن في نفسه لذاته والاستحالة بالغير لا ينافي القدرة
وإلى هذا أشار بقوله ولا ينافي الامتناع اللاحق ونفي الغرض يستلزم العبث
ولا يلزم عوده إليه اختلفوا في أن أفعاله تع هل هي معللة بالأغراض أم لا فالأ
فالأشاعرة قالوا لا يجوز تعليل أفعاله تع بشيء من الأغراض والعلل الغائية وإلا
لكان هو ناقصًا في ذاته مستكملًا بتحصيل ذلك الغرض لأنه لا يصلح غرضًا للفاعل
إلا ما هو أصلح له من عدمه وذلك لأن ما استوى وجوده وعدمه بالنظر إلى الفاعل
أو كان وجوده مرجوحًا بالقياس إليه لا يكون باعثًا له على الفعل وسببًا لإقدامه
عليه بالضرورة وكل ما كان غرضًا وجب أن يكون وجوده أصلح للفاعل وأليق

من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه
واعترض بان الغرض قد يكون عائدا الى غير الفاعل فلا يلزم الاستكمال واجيب
بان نفع غيره ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام والا لم يصلح ان يكون
غرضا لما مر من العلم الضروري بذلك وارادة القبيح وكذا ارادة ترك الحسن قبيح
وكذا الامر بما لا يراد قبيح والنهي عما يراد ايضا قبيح اختلفوا في ارادة الله تعالى للكائنات
فذهب الاشاعرة الى ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن
على ما اشتهر بين السلف وروي مرفوعا الى النبي عم ان ما شاء الله تعالى كان
وما لم يشا لم يكن وذهب المعتزلة الى انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر
وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق واختار المص مذهب المعتزلة
واحتج عليه بوجهين الاول ان ارادة القبيح وكذا ترك ارادة الحسن كلاهما قبيح ونوقض
بالمنع فانه تصرف في ملكه حيث شاء والثاني ان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد قبيح
ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الامر الاتيان بالمامور به كما اذا امر العبد امتحانا
هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان او اعتذارا عن ضربه بانه
لا يطيعه فانه يريد منه العصيان وكالمكره عن الحجر بسواد وكذا النهي واحتج الا
شاعرة على ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن بانه خالق للكائنات بقدرته
من غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد
طرفي المقدور والمعتزلة اجابوا عنه وقالوا بعض الافعال مستندة الينا كما سيجيء
وعلى انها غير متعلقة بما ليس بكائن بانه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة
من العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل
مراد الله تعالى ويحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله تعالى مغلوبا والكافر
والعاصي غالبين عليه بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من العباد على خلاف مراده تع

تع خلاف مراده تع والظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده حكي انه
دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فرأى الاستاذ ابا اسحق الاسفرايني
فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري
في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة قالوا المغلوبية غير لازمة وذلك لان الله تعالى اراد الايمان
والطاعة مطلقا حتى لو لم يقعا لزم المغلوبية بل اراد من العباد الايمان والطاعة
برغبتهم واختيارهم فلا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم
داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا وهذا ليس بشيء لانه لم يقع
مراده تعالى ووقع مراد الكافر والعاصي وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية وايضا انه تعالى علم
عدم وقوع ما ليس بكائن فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه تعالى جهلا والعالم
باستحالة الشيء لا يريده والمعتزلة قالوا العلم تابع للمعلوم على ما مر فلا يكون
موجبا لامتناع او وجوب والضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا اختلفوا
في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم ام هي واقعة بقدرة الله تعالى بالاتفاق
على انها افعالهم لا افعاله اذ القائم والقاعد والاكل والشارب وغير ذلك هو الا
نسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يسند الى من قام به
لا من اوجده فذهب الشيخ الاشعري الى انه ليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه
اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد
فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا و
مكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون
هناك منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وذهبت الحكماء والمعتزلة
الى انها واقعة بقدرتهم على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار واختار المص
هذا المذهب وادعى فيه الضرورة فان كل احد يجد في نفسه التفرقة بين حركتي

المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة والهاوي منها فيعلم ان الاولين
يستند الى قدرة واختيار وانه لولاهما لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الاخيرين
اذ لا مدخل في شيء منهما للقدرة واختياره والاشاعرة اجابوا بان الفرق بين الا
الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضرورية لكنه عايد الى وجود القدرة و
والاختيار في الاولى وعدمهما في الثانية لا الى تاثيرهما في الاولى وعدمه في الثانية
اذ لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة والاختيار
وجودا وعدما لكون المدار علة للداير والحسن العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال
بها لجواز ان يكون المدار جزءا اخيرا من العلة المستقلة وعند الاشاعرة يوجب
اشار المص الى الجواب عنها منها ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره
لتمكن من فعله وتركه اذ القادر ما يصح منه الفعل والترك ولتوقف ترجيح فعله على
تركه على مرجح اما على مذهب المعتزلة القايلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري
فظ واما على مذهب غيرهم فلانه لا بد من الارادة الجازمة وذلك المرجح لا يكون صادرا
عنه باختياره والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون ا
الفعل عند ذلك المرجح واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه لانه اذا لم يجب الفعل
جاز ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى فتخصيص احد الوقتين بالوجود يحتاج
الى مرجح اخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح يجب معه صدور الفعل عنه واذا كان الفعل مع
المرجح الذي لا يكون صادرا عنه باختياره واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل
اضطراريا لازما لا اختياريا وبهذا التقرير حيث عمما المرجح سقط الجواب
عنه بان ترجيح المختار احد المتساويين جايز كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان
لان الارادة صفة شانها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما المحال
الترجح بلا مرجح ولم يحتج الى ما قال صاحب المواقف في الفعل الاختياري لانا

حقيقة توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل او قبحه
لذاته كما ذهب اليه بعض من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما
وذهب ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون
الحسن اذ لا حاجة له الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة و
وذهب الجبائي الى نفي الصفة الحقيقية فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال
وقبحها لصفات حقيقية فيها فقال ليس حسن الافعال وقبحها الصفات حقيقية
فيها بل لوجوه اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة
اليتيم تاديبا وظلما وبعد تحرير محل النزاع نقول ذهبت المعتزلة الى ان الحاكم
في حسن الاشياء وقبحها هو العقل لوجوه اولها ان العلم بحسن الاحسان والعدل
والصدق وقبح الاساءة والظلم والكذب حاصل بالضرورة لكل عاقل من غير شرع
ولهذا يعترف بذلك منكر الشرايع ايضا ولو كانا بحسب الشرع بل لا علم من غير شرع
والى هذا الوجه اشار المص بقوله للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع واجيب
بان جزم العقلاء بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملايمة والمنافرة او
صفة الكمال والنقص مسلم ولا نزاع لنا في انهما بهذين المعنيين عقليان وبالمعنى
المتنازع فيه ممنوع وثانيها لو ثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم
بحسن ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه وبقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف
على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن قبيح سفه عبث
لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له واما بالشرع فيدور والى
هذا الوجه اشار المص بقوله ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا واجيب بانا لا
نجعل الامر والنهي دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة عن كون ا
الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم وثالثها لو ثبت الحسن

للحسن والقبح بالشرع لا بالعقل لجاز التعاكس في الحسن والقبح فان الشارع يجوز ان
ان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه كما في النسخ فيلزم جواز حسن الاساءة وقبح الاحسان
وذلك بط بالضرورة والجواب ان الباطل بالضرورة حسن الاساءة وقبح الاحسان
باحد المعنيين الاول والثاني لا بالمعنى المتنازع فيه ويجوز التفاوت في العلم
لتفاوت التصور جواب اعتراض ورد على دليلهم فيقال لو كان العلم بحسن الاحسان
وقبح العدوان ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بان الواحد نصف
الاثنين لكن التالي بط بالوجدان وتقرير الجواب انه قد يتفاوت العلوم الضرورية
بسبب التفاوت في تصورات اطرافها ولما فرغ عن ادلة المعتزلة اشار الى الجواب
عن ادلة الاشاعرة على ان الحسن والقبح ليسا عقليين لما اختلفا اى لما حسن القبيح
ولما قبح الحسن والتالي بط فان الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك اذا
تضمن الكذب انقاذ نبي من الهلاك والصدق اهلاكه وتقرير الجواب ان الكذب
في الصورة المذكورة باق على قبحه وكذا الصدق على حسنه الا ان ترك انجاء النبي
اقبح منه فلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح على انه يمكن
التخلص عن الكذب بالتعريض ولهذا قيل ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب
والى ما ذكرنا اشار بقوله وارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص وتقرير
الدليل الثاني لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال العباد حسنا و
وقبيحا عقلا والتالي بط باعترافكم وبيان اللزوم ان العبد مجبور في افعاله والذي
من افعال المجبور لا يحسن ولا يقبح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى
فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك فان تمكن وان لم يتوقف تركه فعله على
مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا تجدد امر لزم الترجيح بلا مرجح وانسد
باب اثبات الصانع وان توقف فذاك المرجح ان لم يجب معه الفعل بل صح الصدور

بقوله والايجاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمالي يعني لا نم ان الا
الايجاد لا يتصور بدون العلم بالوجوه والمثبتون لعلمه تع لا يستدلون عليه
بالايجاد بل بما اتقان الفعل واحكامه نعم الايجاد بالاختيار لكونه مقارنا للقصد
والقصد الى الشيء لا يكون الا بعد العلم به يستلزمه لكن العلم الاجمالي كاف فيه
وهو حاصل في الصور المذكورة لبطلان التالي ومنها ان العبد لو كان موجدا
لفعل نفسه بالاستقلال فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت واراد الله تع
سكونه في ذلك الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظ الاستحالة او لا
يقع شيء منهما وهو ايضا مح لامتناع خلو الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة والسكون
ولان التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع والمانع لكل من المرادين سوى و
وقوع الآخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظ الاستحالة واما ان
يقع احدهما دون الآخر فلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال كل من القدرتين
بالتاثير من غير تفاوت واجاب عنه المص بمنع الاجماع بقع مراده تع يعني في الصورة
المفروضة يقع مراده تع لكون قدرته اقوى اذا المفروض استواؤهما في الاستقلال
بالتاثير وهو لا ينافي التفاوت بالقوة والشدة ومنها يجب ان الفاعل يكون مخالفا
لفعله في الجهة التي بها تعلق الفعل وهو الحدوث فيجب ان يكون الفاعل للحدوث
مخالفا لفعله في الحدوث والعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث واجاب
عنه بقوله والحدوث اعتباري لا تاثير للفاعل فيه بل انما يؤثر الفاعل في الماهية
بانه يوجدها ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعل نفسه لجاز ان يوجد الجسم
ايضا لان المصحح لتعلق الايجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق في الجسم
واجاب المص عنه بقوله وامتناع الجسم لغيره يعني ان امتناع صدور الجسم عن
العبد بسبب الغير وهو ان الجسم كما بينا فلا يلزم من تحقق العلة المصححة جواز

صدور الجسم عن العبد لتحقق المانع ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان
قادرا على ايجاد مثله ايضا لان حكم الامثال واحد لكنا قاطعون بانه يتعذر
علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان بذلنا الجهد في الجد
والاحتياط واجاب المصنف عنه بقوله وتعذر المماثلة في بعض الافعال لتعذر الا
الاحاطة يعني ان بعض الافعال لا يتعذر فيه المماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها
يتعذر فيه المماثلة لكن لا بسبب عدم وقوعه بالقدرة بل بسبب تعذر الاحاطة الكلية
بما فعل في الزمان ومنها انه لو كان ومنها انه لو كان موجدا لافعاله لكان بعض
افعاله خيرا من فعله تعالى لان الايمان فعل العبد وخلق المؤذيات فعل الله تعالى ولا
ولا شك ان الايمان خير من خلق المؤذيات واجاب المصنف عنه بقوله ولا معنى
للخيرية بين فعلنا وفعله تعالى يعني ان النسبة في الخيرية انما يكون بين المتحدين
نوعا وما ذكرتم ليس كذلك ومنها ان الامة مجمعون على صحة شكر الله تعالى بل وجوبه
على نعمة الايمان فلو كان الايمان بالايجاد العبد لم يصح الشكر لله تعالى عليه اذ
لا معنى لشكر الغير على فعل نفسه واجاب المصنف عنه بقوله والشكر على
مقدمات الايمان يعني ان شكر العبد لله تعالى ليس على نفس الايمان بل على اقداره
وتمكينه وتوفيقه على تحصيل اسبابه والسمع متاول ومعارض بمثله يعني ان
الدلائل السمعية التي تمسكت الاشاعرة بها وجعلوها انواعا باعتبار خصوصيات
يكون للبعض منها دون البعض مثل الورود بلفظ الخلق لكل شيء او لعمل
العبد خاصة او بلفظ الجعل او الفعل او بغير ذلك فمن الوارد بلفظ الخلق لكل
شيء صريحا هو قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه عموما واستحقاقا
للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لانه كل حيوان
عند المخالفين كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد وكذلك قوله تعالى

قوله تعالى قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار وقوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر
وبدلالة الحصر في قوله تعالى هو الله الخالق والحصر فيه ظاهر اذ كان هو ضمير الشان او
ضميرا مبهما يفسره الله تعالى واما اذا كان الخالق صفة فذكر الامام انه لما كان
الله تعالى علما والعلم لا يدل الا على الذات المخصوص بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون
الحكم عايدا اليه اذ لا معنى لقولنا ان هذا المعين فلزم ان يكون عايدا الى الوصف
على معنى انه الخالق لا غيره ويعم العبد خاصة قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ومن
هذا القبيل قوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من
خلق احتج على علمه تعالى بما في القلوب من الدواعي والعقايد والخواطر بكونه خالقا
لها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم لثبوت ملزومه اعني الخلق وفي اسلوب الكلام
اشارة الى ان كون اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا
يستدل بالآية على عدم كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه
بنفي اللازم اعني علمه بتفاصيلها وبلفظ الجعل قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلمين
لك رب اجعلني مقيم الصلوة واجعله رب رضيا وبلفظ الفعل قوله تعالى لما يريد يفعل
الله ما يشاء والله تعالى يريد الايمان وسائر الطاعات اتفاقا فيجب ان يكون موجدها
هو الله تعالى وحمل الكلام على انه تعالى يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر وبغير ما ذكر
قوله تعالى قل كل من عند الله وما بكم من نعمة فمن الله تعالى كتب في قلوبهم الايمان انه هو
اضحك وابكى هو الذي يسيركم في البر والبحر ما يمسكهن الا الله الى غير ذلك ومنها
ما تواتر معناه من الاحاديث الدالة على كون كل كاين بتقدير الله تعالى ومشيته وجميعها
متاول قد ذكر العلماء تاويلها في المطولات ولنا تاويل عام وهو ان الفعل
يجوز ان يسند الى ما له مدخل في الجملة فلا شك ان الله تعالى مبدا لجميع الممكنات ينتهي اليه
الكل فلهذا استحسن اسناد افعال العباد اليه تعالى واما الحصر عليه تعالى كما يدل عليه

عليه بعض الآيات فيجب الادعاء لان الاقدار والتمكين وتيسير الاسباب لما كان
منه تع فكانه هو الفاعل لا غير ومعارض بمثله من النصوص الدالة على ان افعال
العباد بقدرتهم واختيارهم وهي ايضاً انواع فمنها الآيات المصرحة في اسناد الا
الالفاظ للايجاد وهي العمل كقوله تع من عمل صالحاً فلنفسه ليجزي الذين اساو
اساءوا بما عملوا ان الذين امنوا وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزي
الا مثلها والفعل كقوله تع وما تفعلون من خير فان الله يعلم وافعلوا الخير والصنع
كقوله تع لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله تع ووفيت كل
نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله
يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله
تع فتبارك الله احسن الخالقين وخلق لكم من الطين واذ تخلق من الطين كهيئة
الطير والاحداث كقوله تع حكاية عن الخضر ع م حتى احدث لك منه ذكرا والابتداء
كقوله تع ورهبانية ابتدعوها وامثال ذلك كثير في القران واجيب بانه لما ثبت
بالدلايل ان الفاعل الكل بقضاء الله تع وقدره وجب جعل هذه الالفاظ مجازا عن
عن السبب العادي او جعل هذه الاسنادات مجازا لكون العبد سببا لهذه
الافعال هذا في غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير
واما على راي الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية مؤثر في الفعل وذلك المجموع
بخلق الله تع من غير اختيار للعبد فلا مجاز فلا اشكال ولا استقلال للعبد
ولا اعتزال ومنها الآيات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة وانه لا مانع
من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تع وما منع الناس
كانوا عليها كيف يكفرون بالله وما منعك ان تسجد وما لهم لا يؤمنون وما لهم
عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل

عن سبيل الله وامثال ذلك كثير في القران ومنها الآيات الدالة على ان فعل العبد مشيته
كقوله تع فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم
او يتاخر فمن شاء ذكره ومن شاء اتخذ الى ربه سبيلا واجيب بما سياتي من
ان فعل العبد بارادة الله تع لكنها موافقة لارادة العبد بطريق جري العادة فلذلك
رتب عليها واما على راي الامام فالجواب ظ وهو ان فعل العبد بمشيته ومشيته
بمشيئة الله تع وما يشاءون الا ان يشاء الله ومنها الآيات الواردة في الامر والنهي
والمدح والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين الانذار والاعتبار واجيب
بما سياتي من ان هذه كلها باعتبار الكسب الصادر من العبد ومنها الآيات ا
الدالة على اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل الى فاعله اكثر من ان يحصى و
لسد من قوله تع الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله الذي
يوسوس في صدور الناس وقد عرفت في تحرير محل النزاع ان هذا ليس من النزاع
في شيء والنصوص اذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا في المسائل اليقينية
ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية والتوجيه معناه ان الشواهد
العقلية القطعية على وفق ما عاينا كثيرة منها انه لولا استقلال العبد لبطل المدح
والذم والامر والنهي والثواب والعقاب وفوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل
وانزال الكتب والفرق بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان وفعل
النبي والشيطان وكلمات التسبيح والهذيان وكذا بين ما يقع باعضاء العبد
على وفق ارادته وارادة غيره مع ان التفرقة مدركة بالوجدان لان الكل بخلق
الله تع من غير تاثير للعبد فيه واجيب بان ما ذكره على الجبر النافي لقدرة العبد
واختياره لا على من جعل فعله متعلقا لقدرته وارادته واقعا بكسبه وعقيبهما له
وان كان بخلق الله تع على ان المدح والذم قد يكونان باعتبار المحلية دون ا

كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الوجوه وان الثواب لما كان فعل الله تع ومقصودا
فيما هو حقه لم يتوجه سؤال اللمية كما يقال لم خلق الاحراق عقيب مس النار وان
عدم افتراق الفعلين في المخلوقية لله تع لا ينافي افتراقهما بالوجوه الاخر ومنها ان
افعال العباد قبائح يقبح من الحكيم كالظلم والشرك ونحو ذلك ومنها ان فعل العبد
من وجوب الوقوع وامتناعه تابع لقصده ودواعيه وجودا وعدما وكل ما هو كذ
لك لا يكون بخلق الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد جوعه وعطشه
ووجد الطعام والماء بلا صارف ياكل ويشرب البتة ومن علم ان دخول النار
محرق ولم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون
بايجاد الغير لا يكون في الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا
يحدثه عند ارادته ويحدثه عند كراهته واجيب بان ما ذكره في بيان الصغرى
لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع ورب فعل يتبع ارادة الغير
كالخدم والعبيد فيمنع الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون
بتبعية ارادة الله تع وقد وافقت ارادة العبد بطريق جري العادة ومنها انه لو
كان الله خالقا لافعال المخلوقين لصح اتصافه بها اذ لا معنى للكافر الا فاعل
الكفر فيكون كافرا ظالما فاسقا آكلا شاربا قائما قاعدا الى ما لا يحصى و
واجيب بان مثل هذه الاسامي انما تطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل
الا يرى ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله تع في محالها وفاقا فلا يتصف
بها الا المحل ثم لزوم صحة هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم
على الله تع لايجاده الكلام في بعض الاجسام واعلم ان المعتزلة لما اسندوا ا
افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا ورأوا ايضا ان الفعل المترتب على آخر يصدر
عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب الى تاثير قدرة الله

تعالى فيه لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو
حركة اليد وحركة المفتاح فان الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها او
او لم يقصد فالافعال عندهم ينقسم الى مباشر ومتولد فالفعل الحادث ابتداء من غير
توسط فعل اخر هو المباشر كحركة اليد والذي يحدث بسبب فعل اخر هو المتولد كحركة ا
المفتاح بسبب حركة اليد واختلفوا في ان المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشر او لا فذهب
المعتزلة الى انه من فعلنا كالمباشر وذهب الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله تع و
واختار المص مذهب المعتزلة وقال لحسن المدح على بعض الافعال المتولدة من
الافعال نصحح العلم باضافته الينا وقالت الاشاعرة المتولد غير مقدور لنا لانا
لا نتمكن من تركه لانه عند سببه اعني الفعل الذي يترتب هو عليه يجب والواجب غير
مقدور والمعتزلة قالوا هذا الوجوب انما يكون باختيار السبب والوجوب با
باختيار السبب وجوب في حق لا ينافي الامكان الذاتي فلا يكون منافيا لكونه مقدورا
والذم في القاء الصبي عليه على الاحراق جواب اعتراض ربما يورد على دليل المعتزلة
فيقال ان حسن المدح والذم لا يدل على استناد المتولد الينا وكذلك لا حسن الذم
للمتولد حاصل وان علمنا استناده الى غيره كما انا نذم على القاء الصبي في النار
انا احترق بها مع انا نعلم ان المحترق غير الملقي وتقرير الجواب ان الذم على الالقاء
لا للاحراق فان الاحراق عند الالقاء حسن لما فيه من مراعاة العادة وعدم
انتقاضها والقضاء والقدر اراد بهما خلق الفعل لزم المحال او الالزام صح في الواجب
خاصة او الاعلام صح مطلقا قد اشتهر بين الجماهير ان الحوادث بقضاء
وقدره وهذا يتناول افعال العباد فان كان المراد بالقضاء والقدر هو
الخلق قال الله تع فقضاهن سبع سموات اي خلقهن وقال الله تع وقدر فيها
اقواتها اي خلقها لزم المحال اي كون افعال العباد مخلوقة لله تع وهو بط

ش القضاء والقدر

عند القدرية وان كان المراد بهما الايجاب والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك
ان لا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجب بالقضاء
والقدر دون البواقي وهذا معنى قوله فيهما الواجب خاصة وان كان المراد
بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن
في الارض مرتين الاية وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اى علمنا بذلك
وكتبناه في اللوح فعلى هذا جميع الافعال بالقدر والقضاء والاسناد بقوله
صح مطلقا وقد بينه امير المؤمنين في حديث الاصبغ اشارة الى ما روي الا
الاصبغ بن نباتة من ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب رضي الله عنه بعد انصرافه
من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره
فقال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا
تلعة الا بقضاء الله تعالى وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي ما ارى
لي من الاجر شيئا فقال له ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي
منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين
وقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء
لازما وقدرا حتما ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد
والامر والنهي ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى
بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان و
جنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه
الامة ومجوسها ان الله تعالى امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا
ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما
بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ

وقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ساقانا الا بهما قال هو الامر من الله
الحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وظاهر انه هذا الحديث لا يوافق
شيئا من المعاني المذكورة فايراده للتأييد محل نظر والاضلال اشارة الى خلاف الحق
وفعل الضلالة والاهلاك والهدى يقابل والاولان منفيان عنه تعالى يعني
يطلق الاضلال على معان ثلثة الاول الاشارة الى خلاف الحق الثاني فعل الضلالة
الثالث الاهلاك والهداية مقابل له فيطلق على مقابلات المعاني الثلاثة المذكورة
الاشارة الى الحق وفعل الهداية وعدم الاهلاك والاضلال بالمعنيين الاولين
منفي عنه تعالى لانه قبيح والله تعالى منزه عن فعل القبيح واما الهدى فيجوز ان ينسب
اليه تعالى بالمعاني الثلثة فما ورد في الايات من اسناد الاضلال اليه تعالى فهو بالمعنى
الثالث اعني الاهلاك والتعذيب كقوله تعالى ومن يضلل الله فاولئك هم الخاسرون
وقوله تعالى يضل به كثيرا وغير ذلك واما الاشاعرة فالاضلال عندهم بمعنى خلق
الكفر والضلال بناء على انه لا يقبح منه تعالى شيء تعذيب غير المكلف قبيح اختلفوا
في ان الله تعالى هل يعذب غير المكلف ام لا فذهب الحشوية الى انه تعالى يعذب اطفال الكفار
ورد المص بان تعذيب غير المكلف قبيح عقلا فلا يصدر من الله تعالى واحتجت الحشوية
بوجوه الاول قوله تعالى حكاية عن نوح ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والفاجر والكافر
يعذبهما الله تعالى والمص اجاب عنه بقوله كلام نوح عم مجاز فانه سماه فاجرا كفارا
تسمية للشيء باسم ما يؤول اليه الثاني ان اطفال الكفار يستخدمهم والخدمة عقوبة
والمص اجاب عنه بقوله الخدمة ليست عقوبة للطفل بل يكون اصلاحا كالفصد
والحجامة الثالث ان حكم الطفل حكم ابيه لانه يمنع من الدفن والتوارث
والتزويج والصلوة عليه كابيه فيعذبه الله تعالى كابيه والمص اجاب عنه بقوله
والتبعية في بعض الاحكام جائز ولا يلزم منه التبعية في سائر الاحكام كالتعذيب

والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه اختلفوا في ان التكليف حسن
اولا واختار المص الاول واحتج عليه بان التكليف مشتمل على مصلحة لا تحصل
بدونه وهي استحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم من غير استحقاق قبيح
واعترض عليه بوجوه الاول ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة جرح الانسان
ثم تداويه فكما ان ذلك قبيح واجيب بان الجرح مضرة محضة والتداوي لا يكون الا
للتخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف فان فيه منافع عظيمة ليس هو التخلص
من المشقة الحاصلة بسببه والى ذلك اشار بقوله بخلاف الجرح ثم التداوي الثاني
ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة المعاوضات وهي يشترط فيها المعاوضين
وكذلك التكليف ينبغي ان يشترط فيه رضا المكلف والمكلف والتكليف بدون رضا
المكلف قبيح بان الاحتياج في المعاوضات الى رضا الجانبين لاختلاف اغراض
الناس في المعاملات بخلاف التكليف فان الثواب الحاصل به لا يختلف العقلاء
في اختياره فلم يحتج الى رضا المكلف الثالث انا لا نم ان التكليف لاجل ايصال
النفع لم لا يجوز ان يكون التكليف شكرا على النعم السابقة واجيب عنه بان التكليف
لو كان شكرا لخرج النعمة بسبب وقوع المشقة في مقابلتها عن كونها نعمة والى هذين
الجوابين اشار بقوله والمعاوضات والتكدير ولان النوع محتاج الى التعاضد
المستلزم للتمدن النافع استعمالها من الرياضة وادامة النظر في الامور العالية وتذكر
الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب اراد ان يشير
الى حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام بيان ذلك انه تع خلق الانسان
بحيث لا يستقل وحده بامور معاشه لاحتياجه الى الغذاء واللباس والمسكن والسلاح
الى غير ذلك من الامور التي كلها صناعية لا يقدر عليها صانع واحد من جملة
وانما يتيسر لجماعة يتعاضدون ويتشاركون في تحصيلها بان يعمل كل لصاحبه

لصاحبه بازاء ما يعمله الاخر فمثلا يزرع ذاك لهذا ويخبز هذا لذاك ويخيط
واحد لاخر ويتخذ الاخر الابرة له وعلى هذا قياس ساير الامور فيتم امر معاشه با
باجتماع من بني نوعه ولهذا قيل ان الانسان مدني بالطبع فان التمدن باصطلاحهم
عبارة عن هذا الاجتماع لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد
يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه فيه وذلك يدعوه الى الجور على الغير فيقع
من ذلك الهرج فيختل امر الاجتماع ونظامه والمعاملة والعدل لجزئيات غير محصورة
لا ينضبط الا بوضع قوانين هي السنة والشرع فلا بد من شارع ليس ذلك على الوجه
الذي ينبغي ثم انهم لو تنازعوا في وضع السنة والشرع لوقوع الهرج فينبغي ان يمتاز
الشارع منهم باستحقاق الطاعة الباقون له في قبول السنة والشرع منه وهذا
الاستحقاق انما يتقرر باختصاصه بآيات تدل على انه من عند ربه تع وتلك
هي المعجزات ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون اختلال الشرع اذا استولى عليهم
الشوق الى مشتهياتهم فيقدمون على المعصية ومخالفة الشرع فاذا كان للمطيع
ثواب وللعاصي عقاب يحملهم الخوف والرجاء على الطاعة وترك المعصية كان
انتظام الشريعة اقوى مما اذا لم يكن كذلك فوجب عليهم معرفة الشارع والمجازي
ولا بد من سبب حافظ لتلك المعرفة فلذلك شرعت العبادات المذكورة لصاحب
الشرع والمجازي وكررت عليهم حتى يستحكم التذكير بالتكرير فاذن ينبغي ان يكون
الشارع داعيا الى التصديق بوجود خالق عليم قدير والى الايمان بشارع
مرسل اليهم من عنده صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد وثواب وعقاب
اخرويين والى القيام بعبادات يذكرون فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لسنة
التي يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام
امور النوع وتلك السنة اعني الطريقة التي يبينها الشارع ويدعو اليها العباد

لينقادوا

استعمالها تابع في امور مملكة الاول رياضة القوى النفسانية بمنعهما عن متابعة
الشهوة والغضب المانعة عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس الثاني ادامة
النظر في الصور العالية المقدسة عن العوارض المادية والدورات الحسية المؤدية
الى ملاحظة الملكوت الثالث تذكر آثارات الشارع ووعد المحسن ووعيد
للمسيء المستلزمة لاقامة العدل في الدنيا وزيادة الاجر والثواب في الاخرة قال هنا
بيان حسن التكليف على رأي حكماء الاسلام وواجب لزجر عن القبائح اختلفوا
في ان التكليف واجب ام لا فمنعه الاشاعرة بناء على اصلهم من عدم وجوب شيء على
الله تعالى واثبته المعتزلة واختاره المص واحتج عن ارتكاب القبائح لان الانسان
بمقتضى طبعه يميل الى الشهوات والمستلذات فاذا علم انه حرام انزجر عنه والزجر
عن القبائح واجب وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت
صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق وامتناع القبيح عليه
وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به او امكانه وامكان الآلة اقول شرائط حسن التكليف
فمنها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع الى الفعل المكلف به ومنها
ما يرجع الى المكلِف ومنها ما يرجع الى المكلَف اما ما يرجع الى نفس التكليف فامران
الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة للمكلف بان يكون موجبا للا
للاخلال بتكليف آخر له وان لا يكون مفسدة لمكلف آخر الثاني تقدم التكليف
على الفعل زمانا يتمكن المكلف منه من الاستدلال به ليباشر الفعل زمان وجوب
ايقاعه فيه واما ما يرجع الى الفعل فامران ايضا الاول امكان وجوده واليه اشار
بقوله وامكان متعلقه فان التكليف بالمحال خال عن الفائدة الثاني اشتمال
على صفة زائدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا ان كان التكليف بفعل
واما ما يرجع الى المكلِف فهو ان يكون عالما بصفات الفعل لئلا يكلف بارتكاب

بارتكاب القبائح واجتناب الواجب والمندوب وان يكون عالما بقدر ما يستحق
على الفعل من الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون جورا وان يكون القبيح ممتنعا
عليه لئلا يخل بالواجب فلا يثيب المستحق للثواب واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون
قادرا على الفعل وان يكون عالما به او متمكنا من العلم وان يتمكن من آلة الفعل
ذا آلة ومتعلقه اما علم اما عقلا او سمعا واما ظن واما عمل ما كلف به قد يكون
علما وقد يكون ظنا وقد يكون عملا اما الاول فقد يكون عقليا محضا كالعلم بوجود
الله تعالى وكونه قادرا عالما الى غير ذلك من الصفات التي يتوقف السمع عليها وقد يكون
سمعيا لا يستقل العقل بتحصيله ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشرع وخبر النبي عم
مثل العلم باحوال المعاد واما الظن فنحو كثير من الامور كظن القبلة وغيرها واما
العمل فكالصلوة والزكوة وغيرهما وهو منقطع بالاجماع ولايصال الثواب التكليف
لابد وان ينقطع عن المكلف وذلك للاجماع المنعقد على انقطاعه ولان التكليف
لو لم ينقطع لم يمكن ايصال الثواب الى المكلف والتالي ظ الفساد بيان الملازمة ان
التكليف يستدعي المشقة والثواب يستدعي الخلوص من المشقة فالجمع بينهما محال فلو
بقي التكليف دائما انتفى الثواب دائما فلم يمكن ايصاله الى المستحق وعلة حسن التكليف
وهي التعريض للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن والكافر ومن الكافر من سوء
اختياره ولما كان للسائل ان يقول من شرائط حسن التكليف انتفاء المفسدة با
بالنسبة الى المكلف كما مر آنفا وتكليف الكافر مفسدة لانه مشقة في الدنيا وعقوبة
في الآخرة اجاب بقوله وهو مفسدة لا من حيث التكليف بل لاجل ما ذكرناه
يعني ان هذه المفسدة للكافر لم تحصل من التكليف بل انما حصلت من سوء اختيار
والمفسدة التي شرطنا عدمها في حسن التكليف هي المفسدة الحاصلة من التكليف
والقائل ثابتة جواب سؤال مقدر توجيهه ان تكليف الكافر الآيس قبيح لان

فائدة التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان عبثًا وتقرير الجواب
انا لا نم ان تكليف الكافر لا فائدة فيه بل الفائدة ثابتة وهي التعريض للثواب لا
الثواب كما بالنسبة الى المؤمن واما الثواب فانه فائدة امتثال المكلف به
لا فائدة التكليف واللطف واجب لتحصيل الغرض اللطف ما يقرب العبد الى
الطاعة ويبعد عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء وهو واجب عند المعتزلة
واختاره المص واحتج عليه بان اللطف يحصل غرض المكلف فيكون واجبا والا
لزم نقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا با
اللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه كمن دعا غيره الى طعامه وهو
يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من التأدب فاذا لم يفعل الداعي ذلك
النوع من التأدب كان ناقضا لغرضه فان كان اللطف من فعله تع وجب
عليه تع وان كان من فعل المكلف وجب على الله تع ان يشعره به ويوجبه عليه
وان كان من غيرهما شرط في التكليف بالملطوف فيه العلم بالفعل وهو الفسح
منعه والكافر لا يخلو من لطف والاخبار بالسعادة والشقاوة ليس حسنا
اشار الى الاجوبة عن اعتراضات الاشاعرة على وجوب اللطف على الله تع
تقرير الاول منها ان اللطف انما يجب اذا خلا عن جهات القبح لان جهة المصلحة لا
تكفي في الوجوب ما لم تنتف جهات المفسدة فلم لا يجوز ان يكون اللطف الذي
يوجبه مشتملا على جهة قبح لا نعلمها فلا يكون واجبا وتقرير الجواب ان جهات
القبح معلومة لنا لانا مكلفون بتركها وليس هاهنا وجه قبح وتقرير الثاني ان الكافر
اما ان يكلف مع وجود اللطف او مع عدمه والاول بط والا لزم ان يكون الكافر
مؤمنا لا كافرا لان معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده والثاني
اما ان يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم عجز الله تع او مع وجودها فيلزم

ملزوم الاخلال بالواجب وتقرير الجواب ان اللطف ليس معناه هو ما حصل فيه عنده
الملطوف فيه عند حصوله بل اللطف كما ذكرنا آنفا هو ما يقرب حصول الملطوف فيه
ويرجح وجوده على عدمه ويجوز ان يتحقق مع وجود اللطف معارض اقوى منه
فيغلب عليه كسوء اختيار الكافر وتقرير الثالث ان اللطف لو كان واجبا عليه تع
لما صدر عنه ما يعاقبه اذ الجمع بين المتنافيين مح اما صدور ما ينافي اللطف عنه
تع فلانه تع اخبرنا بان بعض المكلفين من اهل الجنة وبعضهم من اهل النار وكلاهما
منافيان للطف اما الاول فلانه يفضي الى الاتكال والثاني الى الياس فلا يأتي بالطاعات بل يقدم
على المعاصي وتقرير الجواب ان هذا الاخبار ليس منافيا للطف اذ لا يجوز ان يقترن بالا
بالاخبار بالجنة من الالطاف ما يمنع عنده من الاقدام والاجتناب عن الطاعات
والاخبار بالنار انما هو بالنسبة الى جاهل كابي لهب ونفس منتفية فيه لانه
لا يعلم صدق اخباره حتى يفضي الى الياس وهي منه تع التعذيب مع منعه دون الذم
المكلف اذا منع المكلف من اللطف قبح منه عقابه لانه عذره الامر بالمعصية والا
والالجاء اليها فيقبح التعذيب لانه على ذلك التقدير له ان يقول لما لطفت
بي كما قال الله تع ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا
رسولا فانه اخبرنا به لو منعهم اللطف في بعثة الرسول لكان لهم هذا السؤال
ولا يكون لهم هذا السؤال الا مع قبح اهلاكهم من دون البعثة ولا يقبح من المكلف
ذمه لان الذم حق يستحق على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف
ولهذا لو بعث الانسان غيره على فعل القبيح لم يسقط من الباعث الذم كما ان لا
بليس حق ذم اهل النار وان كان هو الباعث على المعاصي ولا بد من المناسبة يعني
لا بد وان يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة كون اللطف
بحيث يكون حصوله داعيا الى حصول الملطوف فيه لانه لولا ذلك لم يكن كونه لطفا

اولى من كون غيره لطفا فيلزم الترجيح من غير مرجح ولم يكن ايضا كونه لطفا في
هذا الفعل اولى من كونه لطفا في غيره من الافعال وهو ايضا ترجيح بلا مرجح والى
هذين اشار بقوله والا ترجح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين وعنى بالمنتسبين اللطف
والملطوف فيه ولا يبلغ الالجاء يعني ان لا يبلغ اللطف في استدعاء الملطوف فيه
حد الالجاء والا لم يكن اللطف لطفا ضرورة اعتبار عدم الالجاء في مفهومه كما
ذكرنا ويعلم المكلف اجمالا او تفصيلا يعني يجب كون اللطف معلوما للمكلف
اما بالاجمال او بالتفصيل لانه اذا لم يعلم ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة
بينهما لم يكن داعيا له الى فعل الملطوف فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا في
الدعاء الى الفعل لم يجب التفصيل وان لم يكن كافيا وجب التفصيل اقول فيه نظر
لان اللطف انما يكون داعيا الى الفعل بسبب المناسبة التي بينهما في نفس الامر سواء
كانت تلك المناسبة معلومة للمكلف اولا ويرد اللطف على جهة يعني لا بد من ان يكون
اللطف مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا او مندوبا ويدخله التخيير
يعني لا يجب ان يكون اللطف معلا معينا بل يجوز ان يكون كل واحد من الفعلين
قد اشتمل على جهة المصلحة المطلوبة من الاخر فيقوم مقامه ويسد مسده كالكفارات
الثلث بشرط حسن البدلين يعني في كل واحد من الامرين اللذين يكون كل منهما
لطفا ويقوم مقام الاخر كون كل منهما حسنا ليس فيه وجه قبح وبعض الالام قبيح
يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر عن الله تعالى ومنا وحسنه اما للاستحقاق
او لاشتماله على النفع او دفع الضرر الزائدين او لكونه عاديا او على وجه الدفع
ولا بد في المشتمل على النفع من اللطف لما بين وجوب اللطف وهو ضربان مصلحة
في الدين و مصلحة في الدنيا ومصلحة الدنيا اما مضرة او منفعة والمضرة كما
الالم او مرضا وغيرهما والمنفعة اما سعة في الرزق واما صحة او رخص او غيرها

او غيرها اورد مباحث هذه الامور عقيب اللطف واختلف في حسن الالم وقبحه
فذهبت الاشاعرة الى ان الالام الصادرة عنه تعالى حسنة سواء كانت مبتداء
بها او بطريق المجازاة وسواء بعضها عوض اولا وذهبت الثنوية الى قبح جميع
الالام لذاتها وهي صادرة عن الظلمة واختار المص ان بعض الالام قبيح يصدر
منا خاصة كالالام الصادرة عن بعض المكلفين بالنسبة الى من لا جرم له و
وبعضها حسن يصدر من الله تعالى ومنا وعلة حسنه اما الاستحقاق او اشتماله
على نفع زائد على الالم او على دفع ضرر زائد عليه او كونه على مقتضى العادة كما
يفعله الله تعالى في الحي اذا القيناه في النار او كونه واقعا على وجه الدفع كما اذا و
قع دفعا للصائل فانا اذا علمنا اشتمال الالم على واحد من هذه الامور حكمنا
بحسنه والالم الذي يفعله تعالى ابتداء وهو المشتمل على النفع الحاصل للمتألم مشروط
باللطف للمتألم او لغيره لانه خلى عن النفع يستلزم الظلم وعن اللطف العبث
وهما قبيحان على الله تعالى ويجوز في المستحق كونه عقابا اي يجوز ان يقع الالم على المستحق
مثل الفساق والكفار بطريق العقاب ويكون تعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض
المكلفين كما في الحدود ولا يكفي اللطف في الم المكلف في الحسن يعني ان اللطف
غير كاف في الم المكلف ليكون حسنا بل لا بد ان يقع في مقابلته عوض مخصوص
نفع او دفع ضرر لان الطاعة الواقعة لاجل الالم بسبب اللطف يقابلها الثواب
المستحق فيبقى الالم مجردا عن النفع فيكون قبيحا ولا يحسن مع اشتمال اللذة على
لطفية يعني ان الالم لا يحسن اذا كان اللذة مشتملة على اللطف الذي في الالم
الذي في الالم لان الالم انما يصير في حكم المنفعة اذا لم يكن طريق لتلك المنفعة
الا ذلك ولو امكن الوصول الى المنفعة بدون الالم كان الالم ضررا وهو قبيح
ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم في الالم بالفعل اي لا يشترط في حسن الالم

الواقع ابتداءً من الله تع اختيار المتألم العوض الزائد عليه لانّ اعتبار الاختيار
انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتألمين واما النفع البالغ
الى حد لا يتفاوت فيه اختيار المتألمين لكونه زائدًا فهو يحسن وان لم يحصل
الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه والعوض نفع مستحق خال
عن التعظيم والاجلال اراد ان يشير الى عوض الالم الواقع ابتداءً واحكامه
والعوض مستحق خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع تفضلا من غير
سابقة استحقاق ويجوز ان يقع بعد استحقاق فقوله مستحق يخرج النفع المتفضل
به فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم واجلال يخرج الثواب ويستحق
عليه تع بانزال الآلام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء استند
الى علم ضروري او مكتسب او ظن لا ما يستند الى فعل العبد وامر عباده بالمضار
او اباحته وتمكين غير العاقل بخلاف الاحراق عند الالقاء في النار والقتل عند
شهادة الزور اراد ان يشير الى الوجوه التي يستحق بها العوض على
الله تع منها انزال الآلام بالعبد كالمرض وغيره فانه يجب على الله تع عوضه
والا لكان ظلمًا والظلم قبيح على الله تع ومنها تفويت المنافع على العبد اذا كان
التفويت من الله تع لمصلحة الغير لانه لا فرق بين انزال المضار وتفويت المنافع
ومنها انزال الغموم بان يخلق الله تع اسباب الغم لانّ الغم عنده ضرر سواء
كان الغم مستندا الى علم ضروري بوروده مصيبة او وصول الم مستند الى علم
مكتسب لانه تع هو الباعث على النظر فيكون الله تع سببا للغم فكان العوض عليه
او كان مستندا الى الظن كان يغتم عند امارة وصول مضرة او فوات منفعة فانه
هو الناصب لامارة الظن فيكون الغم بسببه فيجب عليه العوض قوله لا ما يستند
الى فعل العبد اي الغم المستند الى العبد نفسه من غير سبب من الله تع لا عوض فيه

فيه على الله تع وذلك مثل ان يبحث العبد فيعتقد جهلا نزول ضرر او فوات
منفعة فانه لا عوض فيه ومنها اي من الوجوه التي يستحق بها العوض على الله
تع امره تع عباده بايلام الحيوان او باباحته سواء كان الامر للايجاب كالذبح
في الهدي والكفارة والنذر او الندب كالضحايا فانّ العوض يجب
على الله تع لانّ الامر بالايلام يستلزم الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع
العظيمة البالغة في العظم جدًّا ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش
للايلام فانّ العوض يجب على الله تع لانه تع مكنه وجعله مايلا الى الايلام مع تمكنه
عدم الميل ولم يجعل له عقلا يزجره عن الالم القبيح فكان ذلك بمنزلة
الاغراء فيقبح من الله تع ان لا يوصل اليه عوضًا وهذا بخلاف الاحراق اذا
القينا صبيا في النار واحترق وشهد احدنا شهادة زور فقتل بها فانّ
العوض يجب علينا لا على الله تع واما القاء الصبي في النار فلانّ فعل الالم و
احدثه في الحكمة من حيث اجراء العادة والله تع قد منعنا من القائه ونهانا
عنه فصار الملقي كانه اوصل الالم اليه فلهذا وجب على الملقي العوض دونه
واما شهادة الزور فلانّ الشهود اوجبوا بشهادتهم على الامام ايصال
الالم من جهة الشرع فصاروا كانهم فعلوه والانتصاف اي انتصاف
المظلوم من الظالم واجب عليه اي على الله تع عقلا لانه لو لم ينتصف
لادّى الى اضاعة حق المظلوم لانه تع مكّن الظالم وخلّى بينه وبين
الظلم مع انه تع يقدر على منعه وما مكّن المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف
منه اضاع حق المظلوم والتالي باطل لانّ تضييع حق المظلوم قبيح عقلا
وواجب سمعا ايضا لما ورد في القرآن من انّ الله تع يقضي بين عباده
بالحق ولا يجوز تمكين الظالم دون عوض في العوض في الحال يوازي

ظلمه فان لم يكن له عوض تفضل الله تعالى عليه بالعوض المستحق عليه ودفعه الى المظلوم
فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه على الاوقات على وجه لا
يتبين له انقطاعها فلا يتألم به او يتفضل الله عليه اي على المظلوم عند مثلها اي
عند الاعواض لئلا يتألم بانقطاعها وان كان المظلوم من اهل العقاب
اسقط الناقص على الاوقات بحيث لا يظهر له الخفة فلا يحصل له السرور
بحصوله ولا يجب دوامه اي دوام العوض حتى الزائد لما اختاره مع الالم وان
كان منقطعا اي لان العوض انما يجب لانه يشتمل على نفع زائد على الالم يختار
معها المتألم الالم ومثل هذا النفع الزائد لا يستدعي ان يكون دائما اذ يجوز
ان يكون بحيث يختاره المتألم مع كونه منقطعا فلا يجب دوامه وهذا مذهب
ابي هاشم وذهب ابو علي الجبائي الى انه يجب دوام العوض لانه لو انقطع لوجب ان
يوصل اليه عاجلا لان المانع من الايصال في الدنيا هو الدوام مع انقطاع الحياة
المانع من دوامه وقد اشار الى رده المص بقوله ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال
مصلحة التأخير يعني لا نم ان المانع هو الدوام مع انقطاع الحياة المانع من دوامه
بل لا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال ان يكون للتأخير مصلحة غير ظاهرة فالمانع
هو انتفاء تلك المصلحة الخفية وقال ايضا لو انقطع لتألم بانقطاعه فيستدعي
المتألم عوضا فيجب ان يوصله فان لم ينقطع لزم دوامه وان انقطع لتألم بالانقطاع
واستدعى عوضا آخر وهلم جرا فثبت انه لو انقطع وجب دوامه وما يؤدي وجوده
الى عدمه يكون محالا فالانقطاع محال ونقل المص ذلك ايضا بقوله والالم على ا
لمنقطع ممنوع مع انه غير محل النزاع يعني لا نم انه يتألم بسبب انقطاع العوض اذ يجوز
ان ينقطع من غير ان يشعر بانقطاعه فلا يتألم به مع انه غير محل النزاع فان
النزاع في العوض المستحق على الدوام لا في استلزام الالم الحاصل بالانقطاع

بالانقطاع لعوض آخر وهكذا دائما ولا يجب اشعار صاحبه اي المستحق للعوض
بايصاله عوضا بخلاف الثواب فانه يجب ان يقارن ولا يحصل التعظيم الا
بان يشعر بانه ثواب له والتشفي سائغ لانه يكون عوضا بل يجوز ان يوصل عوضا
كلما يحصل منه نفع بخلاف الثواب فانه لابد وان يكون من جنس ما الفه المكلف
من ملاذه كالاكل والشرب واللبس لانه رغبه في تحمل المشاق بخلاف العوض
ولا يصح اسقاطه اي لا يجوز اسقاط العوض لمن وجب عليه العوض لا في الدنيا
ولا في الآخرة سواء كان العوض عليه تعالى او علينا هذا مذهب ابي هاشم وذهب
ابو الحسين الى انه يصح اسقاطه ان كان علينا واستحل الظالم وجعل المظلوم في حل
بخلاف العوض عليه تعالى فان اسقاطه عنه عبث لعدم انتفاعه تعالى به والعوض
عليه تعالى يجب بلوغه الى حد الرضا عند كل عاقل يعني ان العوض اذا وجب عليه تعالى
يجب ان يكون زائدا على الالم زيادة ينتهي الى حد يرضى به كل عاقل وان كان العوض
علينا يجب مساواته للالم لان الزائد على ما يستحق عليه من الزمان يكون ظلما و
واجل الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياته فيه والمقتول يجوز فيه الامر
الامران اي لولا القتل يجوز موته في ذلك الوقت وحيوته ايضا وقال ابو الهذيل
يموت البتة في ذلك الوقت وقال كثير من المعتزلة بل يعيش البتة الى امد هو اجله ويجوز
ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف اي يجوز ان يكون اجل الانسان لطفا
لغيره من المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفا للمكلف نفسه لان بالاجل ينقطع التكليف
من المكلف وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققا والرزق ما صح
الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه منه فعلف البهيمة قبل ان يستهلكه بالمضغ والبلع
لا يكون رزقا لها لان للمالك منعها منه والحرام ايضا لا يكون رزقا لان الله
تعالى منع من الانتفاع به وما كان حلالا مباحا فالى العبد فيه نصب وتعب

فالعبد رازق لنفسه والله تعالى ليس برازق له ذلك الرزق واما اذا انه منه بغير فعله فهو من الله تعالى والرازق له ذلك الرزق هو الله تعالى والسعي في تحصيله قد يجب عند الحاجة وقد يستحب اذا طلب التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح عند قصد تكثير المال من غير ارتكاب منهي وقد يحرم عند ارتكاب المنهيات كالغصب والسرقة والربا والرزق عند الاشاعرة هو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرهما من الماكول وغيره مباحا كان او حراما مملوكا او غير مملوك ويخرج ما لم ينتفع به وان كان المسوق للانتفاع لانه يقال فيمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع ولم ينتفع ان ذلك لم يرزقه وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا ياكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه وذهب بعضهم الى ان الرزق هو ما يتربى به الحيوان من الاغذية والاشربة والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشي طعاما كان او غيره وهو رخص وغلاء ولا من اعتبار العادة والوقت والمكان في الرخص والغلاء فان انحطاط العوض انما يكون رخصا اذا كان الانحطاط عما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت والمكان وكذا ارتفاع العوض انما يكون غلاء اذا كان الارتفاع على ما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان وقد يستند الى الله تعالى بان يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس فيه فيحصل الغلاء او يكثر ذلك الجنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس فيه فيحصل الرخص وقد يستند الى الناس ايضا كان يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بثمن غال ظلما منه او يحمله الناس الى غير ذلك من الاسباب المستندة الينا فيحصل الغلاء والرخص بخلاف ذلك والاصلح قد يجب على الله تعالى لوجود الداعي وانتفاء الصارف ذهبت المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح للعباد واستدلوا على ذلك بانه يجب الفعل

الفعل عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء الصارف واعترض بان ذلك وجوب الفعل عليه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والمدعي هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك فاين هذا من ذاك واعلم ان مفاسد هذا الباب اكثر من ان يعد ويحصى ولنذكر بعضا منها ان الاصلح بحال الكافر المبتلى بالاسقام والالام والافات ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عقله بعد البلوغ فلم يفعل الله تعالى ذلك بالنسبة وابقاه حتى يفعل ما يوجب خلوده في النار ومنها انه يلزم ان يكون اماتة الانبياء والاولياء المرشدين وبعث ابليس وذرية المضلين الى يوم الدين اصلح للعباد وكفى بهذا فظاعة ومنها انه يلزم ان لا يبقى للتفضل مجال ولا يكون لله تعالى منة في الانعام والافضال بل يكون ما يفعله تادية للواجب كقضاء دينه او دين لازم لا يستوجب على فعل شكرا ولا يكون الدعاء لرفع البلاء وكشف الباساء والضراء او سؤال من الثواب بغير ما هو الواجب عليه ومنها ان مقدورات الله تعالى غير متناهية فاي قدر يضبطونه في الاصلح فما من مزيد عليه ممكن فيلزم ان لا يمكن تادية الله تعالى ما هو الواجب عليه وفساده اظهر من ان يخفى

المقصد الرابع في النبوة وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي ماخوذا من النباوة وهو الارتفاع لعلو شانه وسطوع برهانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق تعالى فالنبوة على الاصل كالابوة وان كان من النبا وهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعلى قلب الهمزة واوا ثم الادغام كالمروة والمرسول بمعناه والرسول وهو لا يختص وقد يخص بمن له كتاب او شريعة البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة العقل فيما يدل عليه العقل اي يستقل بمعرفته مثل وجود الباري تعالى وعلمه وقدرته واستفادة الحكم من النبي عم فيما لا يدل او لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد

والمعاد الجسماني لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وازالة الخوف الحاصل
عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا في ملك الغير بغير اذنه وعند تركها
لكونه ترك طاعة واستفادة الحسن والقبح في الافعال التي تحسن تارة وتقبح اخرى
من غير اهتداء العقل الى مواقعهما واستفادة المنافع والمضار اي معرفة منافع
الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما
فيها من الاخطار وحفظ النوع الانساني فان الانسان مدني بالطبع يحتاج
الى التعاون فلا بد من شرع يفرضه شارع يكون مطاعا كما ذكرنا في بيان حسن
التكليف على طريقة حكماء الاسلام وتكميل اشخاصه اي تكميل النفوس البشرية
استعدادتهم المختلفة في العلميات والعمليات من الحاجيات والضروريات
والاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات الكاملة العائدة الى
الجماعات من المنازل والمدن والاخبار بالعقاب والثواب ترغيبا في الحسنات و
تحذيرا عن السيئات الى غير ذلك لتحصيل اللطف للمكلف اي فبعثة الانبياء لطف
من الله تعالى بالنسبة الى عباده وشبهة البراهمة وهي ان البعثة وهي اما لاجل ما
يوافق العقل فلا حاجة فيه اليهم او لاجل ما يخالفه وما يخالف العقل غير مقبول
فلا فائدة في بعثهم باطلة لما تقدم من ان ما يوافق العقل قسمان احدهما ما يستقل
العقل بادراكه والثاني ما لا يستقل العقل بادراكه والحاجة اليهم في القسم الثاني
بل في القسم الاول ايضا لتعاضد العقل بالنقل وهي واجبة لاشتمالها على اللطف
في التكاليف العقلية فان الانسان اذا كان واقفا على التكاليف بحسب الشرع
كان اقرب من فعل الواجبات العقلية وترك المنهيات العقلية اقول لا يخفى
ما فيه من البعد فالاقرب ان يحال الى ما بيناه آنفا من اشتمالها على فوائد و
ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق بأقواله وافعاله فيحصل الغرض من البعثة

من البعثة وهو متابعة المبعوث اليهم له في اوامره ونواهيه ولوجوب متابعته وضدها
يعني لو صدر عنه الذنب لزم وجوب الضدين وهما متابعته ومخالفته
اما الاول فللاجماع المنعقد على وجوب متابعة النبي ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون
الله فاتبعوني يحببكم الله واما الثاني فلان متابعة الذنب حرام ولوجوب الانكار
عليه يعني لو صدر عنه الذنب لوجب منعه وزجره والانكار عليه لعموم ادلة
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه حرام لاستلزامه ايذاءه المحرم بالاجماع ولقوله
تعالى والذين يؤذون الله ورسوله ولزم ايضا امور اخر كلها منتفية منها ان يكون
شهادته مردودة اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا واللازم باطل بالاجماع ولانه لا يعتبر شهادته في القليل الزائل
من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته في الدين القيم ومنها استحقاقه العذاب
واللعن واللوم لدخوله تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم و
قوله الا لعنة الله على الظالمين وقوله لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتأمرون
الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات
ومنها عدم نيله عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة
او الامامة التي دونها ومنها كونه غير مخلص لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص
ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم
منتف بالاجماع ولقوله تعالى في ابراهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى
الدار وفي يوسف عليه السلام انه من عبادنا المخلصين ومنها كونه من حزب الشيطان
ومتبعه واللازم قطعي ومنها عدم كونه مسارعا في الخيرات معدودا عند الله
من المصطفين الاخيار اذ لا خير في الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى في
بعضهم انهم كانوا يسارعون وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار في الكل

وذات العصمة من اي معصية يجب فان ما يتوهم صدوره من الانبياء من المعاصي
اما ان يكون منافيا لما تقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ اولا
والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان يكون كبيرة
كالقتل والزنا او صغيرة خسيسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير خسيسة
ككذبة وشتمة وهم معصومون عن ذلك اما عمدا او سهوا او بعد البعثة او قبلها والجمهور
على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضي سهوا زعما منه
انه لا يدخل في التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزه الازارقة
من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة
اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة ورد بان اولى الاوقات
بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكبائر
بعد البعثة وجوزه الحشوية وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة
الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض
الشيعة الى نفي الصغائر ولو سهوا والمذهب عند محققي الاشاعرة منع الكبائر
والصغائر الخسيسة بعد البعثة مطلقا والصغائر عمدا لا سهوا ان اراد
وجوب العصمة عن جميع المعاصي كما هو الظاهر من كلامه والمصرح في الشروح
فلا يخفى ان ما ذكره من الادلة لا يفي بذلك فان صدور الذنب عنه سيما الصغيرة
سهوا لا يخل بالوثوق بقوله وفعله والمتابعة قبل البعثة غير واجبة وبعد البعثة
انما تجب فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس بزلة
ولا طبع والانكار على ما صدر عنهم سهوا غير جائز ورد الشهادة انما
يكون لكبيرة او اصرار على صغيرة من غير انابة ورجوع ولزوم الزجر والمنع
واستحقاق العذاب واللعن واللوم انما هو على تقدير التعمد وعدم الا

وعدم الانابة ومع ذلك فلا يتاذى به النبي بل ينبغي ان يحمل سهوا او صغيرة
ولو عمدا لا يعد المرء من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان
ومن حزب الشيطان سيما مع الانابة وعلى تقدير كون الخيرات لعموم كل فعل
وترك فمسارعة البعض اليها او كونه من زمرة الاخيار لا ينافي صدور ذنب
على الاخر سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة
والصغيرة الغير المنفرة عمدا محل نظر ويجب ايضا في النبي كمال العقل والذكاء
والفطنة وقوة الراي لانه لو لم يتصف بها لم يرغب من متابعته والانقياد لاوامره
ونواهيه ويجب ايضا عدم السهو لئلا يسهو فيما امر بتبليغه ولعل مراده ان لا
يكون السهو في الامور دينا له وعادة وعدم كل ما ينفر عنه من دناءة الاباء
وعهر الامهات والفظاظة والغلظة والابنة وسائر الامراض التي تنفر عنها
الطباع كالبرص والجذام وسلس الريح والاكل على الطريق وسهو من الجمهور
لحية وطريق معرفة صدقه اي صدق النبي في دعوى النبوة ظهور المعجزة على يده
وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة مع مطابقة الد عوي
قيد بذلك احترازا عن الكرامات فانها لا يكون مطابقة للدعوى ضرورة
عدم الدعوى لكنه يخرج الارهاص والمعجزة الكاذبة لدعوى النبوة ايضا
والمصير بجعلها معجزة كما سياتي واما قوله مع خرق العادة فهو لغو محض ولعله
من طغيان القلم لكن ينبغي ان يذكر ههنا قيدا اخر وهو عدم المعارضة ليتميز
عن السحر والشعبذة والمشهور في تعريف المعجزة انه امر خارق للعادة مقرون
بالتحدي مع عدم المعارضة وقيل ينتقض بما اذا دل على خلاف دعواه كمن
ادعى النبوة فقال ادعى النبوة بحجة ان انطق هذا الحجر فنطق لكنه قال انه كاذب
فالاولى في تعريفها ان يزاد على المشهور قولنا ومطابقة الدعوى اقول قد

قد يطلق المعجزة على مثله كما سيأتي في كلام المص وانما كان ظهور المعجزة
طريقا لمعرفة صدقه لان الله تع يخلق عقيب العلم الضروري بالصدق كما اذا
قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه
فطالبوه بالحجة فقال حجتي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم على سريره ثلث مرات
ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب
فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يفيد
في العمليات لافادة الظن وقد اعتبرتموه بلا جامع لافادة اليقين في العلميات
التي هي اساس ثبوت الشرائع قلنا ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال
انما هو لما شوهد من قرائن الاحوال وقلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب
دون الاستدلال ولا مدخل لمشاهدة القرائن في افادة العلم الضروري
لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القضية اليهم وللحاضرين فيما
اذا فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره ودونه حجب لا يقدر على تحريكها احد
سواه وجعل مدعي الرسالة حجته ان الملك يحجب من ساعته ففعل وقصة مريم
وغيرها يعطي جواز ظهوره على الصالحين اختلفوا في جواز ظهور ما هو خارق
للعادة على يد غير النبي من الصالحين يعني المواظبين على الطاعات المجتنبين
عن المعاصي فذهب المعتزلة الى منعه تمسكا بما سيأتي والاشاعرة الى ثبوته
واختاره المص واحتج عليه بقصة مريم على ما دل عليه قوله تع كلما دخل عليها
زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال وغيرها مثل قصة آصف بن برخيا كما
دل عليه قوله تع انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك وغيرها واشار الى الجواب
عن ادلة المعتزلة وهي وجوه منها انه لو صدر عن غير النبي لكثر وقوعه لصدوره
عن النبي بالطريق الاولى وعن غيره ايضا فيخرج عن ان يكون معجزا

تحريكها

لخروجه عن ان يكون امرا خارقا للعادة لكثرة وقوعه وتقرير الجواب انا لا نم
خروجه عن حد الاعجاز فان صدوره من الانبياء والاولياء لا يجعله عادة
معتادة والى هذا اشار بقوله ولا يلزم خروجه عن الاعجاز ومنها انه لو جاز
ظهور الخارق على غير النبي لزم النفرة عن الانبياء لان انبعاثهم عن اتباعهم لو
انفرادهم عن غيرهم وعجز غيرهم عن مشاركتهم فاذا شاركوهم لزم النفرة عن
اتباعهم وتقرير الجواب انا لا نم لزوم النفرة عن اتباعهم بمشاركة الاولياء لهم
كما لا يلزم ذلك من مشاركة بني آدم والى هذا اشار بقوله ولا التنفير ومنها
ان تمييز النبي عن غيره انما هو بظهور الامر الخارق على يده فلو ظهر على يد غيره
ايضا لزم عدم تمييز النبي عن غيره وتقرير الجواب انا لا نم لزوم عدم التمييز وانما
يلزم لو لم يحصل التمييز بامر آخر وهو ع فان النبي يتميز عن الولي بدعوى النبوة
والى هذا اشار بقوله ولا عدم التمييز اي ولا يلزم عدم التمييز ومنها انه لو صدر
عن غير النبي لبطلت دلالته على صدق النبي لان مبنى الدلالة على اختصاصه بالنبي
واذا بطل الاختصاص بطلت الدلالة والجواب منع اللزوم وانما يلزم لو ادعى
دلالة كل خارق على صدق النبي وليس كذلك بل لها شرائط منها مقارنة الدعوى
والى هذا اشار بقوله ولا ابطال الدلالة ومنها انه لو جاز ظهوره على صدق
غير نبي لجاز ظهوره على كل صادق فيلزم عموم ظهور المعجزة والجواب منع اللزوم
لان الذي مبنى ظهور الخارق كرامة صاحبه وهي انما توجد في الانبياء والصالحين
من عباد الله تع وهم الاولياء والى هذا اشار بقوله ولا العموم ومعجزاته قبل
النبوة يعطي الارهاص اختلفوا في ظهور المعجزة على سبيل الارهاص وهو
احداث امر خارق للعادة دال على بعثة نبي قبل بعثته انه هل يجوز ام لا واختار
المص الجواز واحتج عليه بظهور معجزات نبينا عليه السلام قبل نبوته مثل انكسار

ايوان كسرى وانطفاء نار فارس وتظليل الغمامة وسلام الاحجار عليه وقصة
مسيلمة وفرعون وابراهيم يعطي جواز ظهور المعجزة على العكس اختلفوا في
انه هل يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذبين على عكس من دعواهم اظهارا لكذبهم
فالذين منعوا ظهور الكرامات على غير النبي جوزوا ذلك واختاره المص واحتج عليه
بالوقوع فان الوقوع دليل الجواز ومما وقع ما نقل عن مسيلمة الكذاب انه لما
ادعى النبوة فقيل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا لاعور فارتد بصر
ه فدعا مسيلمة لاعور فذهبت عينه الصحيحة وكما نقل ان فرعون لما ضرب
موسى ع لبني اسرائيل طريقا في البحر يبسا قال فرعون ايضا انا اعبر على هذا ا
لطريق فاتبعهم بجنوده فغشيهم الموج فاغرقوا جميعا وكما نقل ان ابراهيم
ع لما جعل الله عليه النار بردا وسلاما قال نمرود انا احمل النار على نفسي بردا
وسلاما فجاءت نار فاحترقت لحيته ودليل الوجوب يعطي العمومية ولا يجب
الشريعة اختلفوا في انه يجب البعثة في كل زمان بناء على نفي الحسن والقبح
العقليين وقالت الامامية يجب البعثة في كل زمان واختاره المص واحتج
عليه بان الدليل الدال على وجوب البعثة يعطي عمومية الوجوب في كل وقت
لان الحث على الطاعة والنهي عن القبائح لا يحصل الا بالبعثة فيكون لطفا
فيكون واجبا في جميع الاوقات واختلفوا في انه هل يجب شريعة للنبي
المبعوث ام لا فذهب ابو علي واتباعه الى انه يجوز بعثة النبي لتاكيد ما في
العقول ولا يجب ان يكون له شريعة فانه يجوز بعثة نبي بعد نبي بشريعة وحده
لكنه يجوز بعثة نبي بمقتضى ما في العقول وذهب ابو هاشم واتباعه الى انه
لا يجوز ان يبعث النبي الا بشريعة لان العقل كاف في العلم بالعقليات
فلو لم يكن للنبي شريعة يلزم ان يكون بعثته عبثا اجاب المص بانه يجوز

يجوز ان يكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوته و
ودعوته ودعوته اياهم الى ما في العقول لمصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا و
ظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوى نبينا محمد ع يدل على نبوته عليه
السلام يعني ان نبينا ع ادعى النبوة واقترن بدعواه ظهور المعجزة وكل
من كان كذلك كان نبيا لما بينا آنفا انه ادعى النبوة فللتواتر واما انه ا
ظهر المعجزة فلانه اتى بالقرآن وهو معجز اما انه اتى به فللتواتر واما انه تحدى
به ودعا الى الاتيان بسورة مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء
مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية
الجاهلية وتهالكهم على المباهات والمماراة فعجزوا حتى آثروا المقارعة با
بالسيوف على المعارضة فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولنقل الينا لتوفر
الدواعي وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح
فيها احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا
لمانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات والى هذا ا
المعنى اشار بقوله والنقل معناه متواتر من المعجزات تعضده واعجاز القرآن
قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته معا وقيل للصرفة والكل محتمل
والجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة
والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم
وعلماء العرب بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب الكلام و
والمراد من الفصاحة في عبارة المتن ما هو اعم منها ومن البلاغة وا
واطلاقها على هذا المعنى شايع وقال بعض المعتزلة اعجازه لاسلوبه
الغريب ونظمه العجيب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل

والاشعار وتقريبان حاجات سند ومن يجري مجراه ايضا على ذلك وقال
القاضي الباقلاني وامام الحرمين ان وجه الاعجاز هو اجتماع الفصاحة مع
الاسلوب المخالف لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ
ربما يدعى ان بعض الخطب والاشعار من كلام العرب اعاظم البلغاء لا ينحط
عن جزالة القران انحطاطا بينا قاطعا للاوهام وربما نظم ركيك يضاهي نظم
القران على ما روي من برهان مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل وما ادراك
ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى
من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته
مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او سلب دواعيهم واحتجوا بوجهين
الاول انا نقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات
السور ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى الاخر
فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة والثاني ان الصحابة عند
جمع القران كانوا يتوقفون في بعض السور والايات الى شهادة الثقات
وابن مسعود قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القران معجزا
بفصاحته لكان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف
حكم الاجزاء وهذه بعينها شبهة من نفى قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو
صح ما ذكر لكان من احاد العرب قادرا على الاتيان بمثل قصائد فصحائهم
كامرء القيس وامثاله واللازم قطعي البطلان وعن الثاني بعد صحة الرواية
وكون الجمع بعد النبي عم لا في زمانه وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز ان
ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغيير لا يخل بالاعجاز وان اعجاز
كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا واستدل على

واستدل على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون
من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته ويرقصون رؤوسهم عند سماع قوله
تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك الاية لذلك لا لعدم تاتي المعارضة مع سهولتها في نفسها
الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو
طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر
المعارضة ابلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الجن والانس
على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا
فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون
مقدورا للبعض ويتوهم كونه مقدورا للكل فينقص في ذلك والنسخ تابع للمصالح
اشار الى ردها قال اليهود في ابطال نبوة نبينا عم ان شريعة موسى عم
مؤبدة لان النسخ بطلان المنسوخ ان كان متضمنا لمصلحة كان ابطاله قبيحا
وان لم يكن متضمنا لمصلحة كان وضعه قبيحا واذا بطل النسخ يلزم ان يكون
شريعة موسى عم مؤبدة فيلزم بطلان شريعة محمد عم لكونها ناسخة لشريعة
موسى عم والجواب نحوه بناء على قول المعتزلة ان الاحكام تابع للمصالح وهي تختلف بحسب
الاوقات والاشخاص وانكر جواز النسخ ببيان وقوعه فقال وقد وقع حيث حرم
على نوح بعض ما احل لمن تقدم فانه جاء في التورية ان الله تعالى قال لادم وحوا
قد احللت لكما كل دابة على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوان واوجب
الختان على الفور على الانبياء المتأخرين عن نوح عم بعد تاخير يفي مع اباحته
على نوح عم وحرم الجمع بين الاختين في شريعة موسى عم وشريعة نبينا عليهما
السلام مع اباحته في شريعة ادم ونوح عليهما السلام وغير ذلك من الاحكام
التي تجب في بعض الاديان وحرمهم عن موسى بالتابيد مختلق يعني خبر اليهود

عن تابيد شريعة موسى عم اي ما روي عن موسى عم انه قال تمسكوا بالسبت
ابدا او داوم السبت على دوام شريعته عم معترض بانه لم يثبت هذه الرواية عن اليهود
قبل اختلاق ابن الراوندي ومع تسليمه اي تسليم ثبوت هذه الرواية عنهم لا يدل
على المراد قطعا لانه غير متواتر فان بختنصر استاصلهم وافناهم بحيث لم يبق
منهم عدد التواتر والسمع دل على عموم نبوته عم اي الدلايل السمعية دلت على
انه عم مبعوث الى الثقلين لا الى العرب خاصة على ما زعمه بعض اليهود
والنصارى زعما منهم ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة دون اهل
الكتابين مثل قوله تع وما ارسلناك الا كافة للناس قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم
جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن ليظهره على الدين كله ومثل قوله عم
بعثت الى الاسود وهو افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء لوجود المنافي
للقوة العقلية وقهره على الانقياد عليها ذهب الاشاعرة الى ان الانبياء افضل
من الملائكة خلافا للحكماء والمعتزلة والفاضل ابي بكر وابي عبد الله الحليمي وصرح
بعضهم بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة
افضل من عوام البشر واحتج المص لمذهب الاشاعرة بان للبشر امورا
مضادة للقوة العقلية وشواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة
والغضب وساير الحاجات الشاغلة والموانع الخارجة والداخلة فالمواظبة على
على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة العقلية
يكون اشق وابلغ في استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة
استحقاق الثواب والكرامة وقد يتمسك بوجوه نقلية منها ان الله تع امر
الملائكة بالسجود لادم والحكيم لا يامر بسجود الافضل للادنى وابا ابليس معللا
بانه خير من ادم لكونه من نار وادم من طين يدل على ان المامور به كان

كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيادة ومنها ان ادم علمهم الاسماء
والمعلم افضل من المتعلم وسوق الاية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي
عليهم من افضلية ادم ولذا قال اني اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع
ما يقال ان لهم ايضا علوما جمة اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح
المحفوظ في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية ومنها قوله تع ان
اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين وخص من ال ابرا
ابراهيم وال عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون ادم ونوح وجميع
الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا تخصيص من
العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات واحتج المخالفون ايضا بو
بوجوه نقلية وعقلية اما النقليات فمنها قوله تع ولله يسجد من في السموات
وما في الارض والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون
ما يؤمرون خصصهم بالترفع وترك الاستكبار في السجود وفيه اشارة
الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظيم حاصلة لهم ووصفهم
باستمرار الخوف وامتثال الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها قوله
تع ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار
لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع والمواظبة على
الطاعات والتسبيح ومنها قوله تع بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول
وهم بامره يعملون الى ان قال وهم من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة
المطلقة والامتثال والخشية وهذه الامور اساس كافة الخيرات والجواب
ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم لا على افضليتهم سيما على الانبياء ومنها
قوله تع قل لا اقول لكم عندي خزاين الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك

فان قيل هذا الكلام انما يصح اذا كان الملك افضل فكانه قال لا اثبت لنفسي
مرتبة فوق البشرية كالملكية والجواب انه لما نزل قوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا
يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قريش استعجلوا بالعذاب
تهكما به وتكذيبا له فنزلت بيانا لانه ليس له انزال العذاب من خزائن علمها
ولا يعلم ايضا متى ينزل بهم العذاب منها ولا هو ملك فيقدر على انزال العذاب
عليهم كما يحكى ان جبرئيل عم قلب باحد جناحيه المؤتفكات فقد دلت الآية
على ان الملك اقدر واقوى لا على انه افضل من البشر ومنها قوله تعالى ما نهاكما
ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة ان تكونا ملكين حتى ان
الملائكة بالمرتبة الاعلى وفي الاكل من الشجرة ارتقاء اليها والجواب انهما رايا
الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة فتمنيا مثل ذلك وخيل اليهما انه ا
الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة ولو سلم فغايته التفضل على آدم قبل النبوة
ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبرئيل عم والمعلم افضل من المتعلم
والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وانما التعليم من الله تعالى ومنها قوله لن
يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع عيسى
عن العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لن لا يستنكف من هذا
الامر الوزير ولا السلطان ولو عكست لاختلت والجواب ان الكلام سيق
لرد مقالة النصارى وغلوهم في المسيح وادعائهم فيه البنوة بل الالوهية والتر
والترفع عن العبودية لكونه روح الله وولدا بلا اب ولكونه يبرئ الاكمه والابرص
والمعنى لا يترفع عيسى عم عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة
الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى عم ولا دلالة على الافضلية
بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الا

ذكر الانبياء والرسل ولا معنى له سوى الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون
بجهة تقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم فان وجود الملائكة اخفى فالا
فالايمان به اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى واما العقليات فمنها ان الملائكة
روحانية مجردة في ذاتها متعلقة بالهياكل العلوية مبرأة عن الشهوة والغضب
الذين هما مبدأ الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل
من غير شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال
الغلط قوية على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة
على اسرار الغيب سابقة على انواع الخير ولا كذلك حال البشر والجواب انه مبني
ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم المستوجبة للمثوبات اكثر
لطول زمانهم وادوم لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي (صح)
المنقصة للثواب والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء افضل واكثر ثوابا
بالجهات اخر كقهر المضاد والمنافي وتحمل المتاعب والمشاق ونحو ذلك على

المقصد الخامس في الامامة وهي رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة
عن النبي عم وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض
النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانها لا تعم الامام
الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض اختلفوا في ان نصب الامام بعد
انقراض زمن النبوة هل يجب ام لا وعلى تقدير وجوبه على الله ام علينا عقلا ام
سمعا فذهب اهل السنة الى انه واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا
وذهبت الامامية الى انه واجب على الله تعالى عقلا واختاره المصنف وذهب الخوارج
الى انه غير واجب مطلقا وذهب ابو بكر الاصم الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة
اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن وذهب الفوطي واتباعه الى عكس

الامامة

ذلك أي يجب مع الأمن لإظهار شعائر الشرع ولا يجب عند ظهور الفتن لأن
الظلمة ربما لا يطيعون وصار سببًا لزيادة الفتن تمسك أهل السنة بوجهين
الأول وهو العمدة إجماع الأمة حتى جعلوا ذلك أهم الواجبات واشتغلوا به
عن دفن الرسول عم وكذا عقيب موت كل إمام روي أنه لما توفي النبي عم
خطب أبو بكر رضي الله عنه فقال ألا أيها الناس من كان يعبد محمدًا فإن محمدًا
قد مات ومن كان يعبد رب محمد فإنه حي لا يموت لا بد لهذا الأمر ممن يقوم
به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فبادروا من كل جانب وقالوا صدقت
لكنا ننظر في هذا الأمر ولم يقل أحد إنه لا حاجة إلى الإمام الثاني أن الشارع
أمر بإقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الأمور المتعلقة
بحفظ النظام وحماية بيضة الإسلام مما لا يتم إلا بالإمام وما لا يتم الواجب
المطلق إلا به وكان مقدورًا فهو واجب علينا ما مر الثالث أن في نصب الإمام
استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو
واجب أما الصغرى فكاد أن يكون من الضروريات بل المشاهدات وبعد
من العيان الذي لا يحتاج إلى البيان ولهذا اشتهر أن ما يزع أكثر مما يزع القرآن
وما يلتئم باللسان لا ينتظم بالبرهان وذلك لأن الاجتماع المؤدي إلى
صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد ويحفظ
المصالح ويمنع ما يتسارع إليه الطباع ويتنازع عليه الأطماع وكفاك شاهدًا
ما يشاهد من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد تهاون من يقوم بحماية
أقول ورعاية البيضة وإن لم يكن على ما ينبغي من الصلاح والسداد ولم يخل
عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينتظم أمر في اجتماع كفرقة طيور بدون رئيس
يصدرون عن رأيه ومقتضى أمره ونهيه بل ربما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات

الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم أمرها ما دام فيها
وإذا هلك انتشرت الأفراد انتشار الجراد وشاع فيما بينهم الهلاك والفساد
لا يقال غاية الأمر أنه لا بد في كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به النظام و
الانتظام لكن من أين يلزم عموم رياسته جميع الناس وشمولها أمر الدين على
ما هو المعتبر في الإمام لأنا نقول انتظام أمر عموم الناس على وجه يؤدي
إلى صلاح الدين والدنيا يفتقر إلى رياسة عامة فيهما إذ لو تعدد الرؤساء
في الأصقاع والبقاع لأدى إلى منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال أمر النظام
ولو اقتصرت رياسته على أمر الدنيا لفات انتظام أمر الدين الذي هو المقصود
الأهم والعمدة العظمى وأما الكبرى فبالإجماع واحتج المعتزلة بأن الإمام لطف
من الله تع في حق عباده لأنه إذا كان لهم رئيس يمنعهم من المحظورات ويحثهم
على الواجبات كانوا معه أقرب إلى الطاعات وأبعد عن المعاصي منهم بدونه
واللطف واجب عليه تع بناء على أصلهم واعترض بأن نصب الإمام إنما يكون
لطفًا إذا خلا عن المفاسد كلها وهو مم فإن أداء الواجب وترك الحرام مع عدم
الإمام أكثر ثوابًا لكونهما أقرب إلى الإخلاص لانتفاء احتمال كونهما من خوف
الإمام ولو سلم فإنما يجب لو لم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة مثلًا لم لا يجوز أن
يكون زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنين عن الإمام وأيضًا إنما
يكون لطفًا إذا كان الإمام ظاهرًا قاهرًا زاجرًا عن القبائح قادرًا على تنفيذ
الأحكام وإعلاء لواء الإسلام وهذا ليس بلازم عندكم فالإمام الذي
ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف ليس بواجب والمص أشار إلى
الجواب عن الأول بقوله والمفاسد معلومة الانتفاء وعن الثاني بقوله وانحصار
اللطف فيه معلوم للعقلاء وظاهر أنهما مجرد دعوى وأشار إلى الجواب

الى الجواب عن الثاني بقوله ووجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا يعني
ان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن علي كرم الله وجهه
انه قال لا يخلو الارض عن قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا
لئلا يبطل حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدمه من جهة العباد
وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم ورد بانا
لا نسلم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل ان المكلف اذا اعتقد وجوده
كان دائما يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبائح قلنا مجرد الحكم بخلقه وايجاده
في وقت ما كاف في هذا المعنى فان ساكن القرية اذا انزجر عن القبيح خوفا من
حاكم من قبل السلطان مختف في القرية بحيث لا اثر له كذلك ينزجر خوفا
من حاكم علم ان السلطان يرسله اليها متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم
بل من موجود مترقب كما ان الخوف الاول من ظهور مترقب ثم اختلفوا في ان
الامام هل يجب ان يكون معصوما ام لا فذهب الامامية والاسماعيلية الى وجوبه
واختاره المص والباقون الى خلافه واحتج المص بوجوه الاول انه لو لم يجب
عصمة الامام لزم التسلسل وجه اللزوم ان المحوج الى الامام جواز الخطاء على الا
الامة في العلم والعمل فلو جاز الخطاء على الامام ايضا لوجب له امام اخر وتسلسل
والى هذا الوجه اشار بقوله وامتناع التسلسل يوجب عصمته وللاشاعرة ان
يقولوا لا نم ان الحاجة الى الامام لما ذكرتم بل لما ذكرنا في وجوب نصب الا
الامام ولا يلزم منه ان يكون معصوما الثاني ان الامام حافظ للشريعة
فلو جاز الخطاء عليه لم يكن حافظا واليه اشار بقوله ولانه حافظ الشرع
واجيب بانه ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع الامة
واجتهاده الصحيح وان خطأ في اجتهاده فالمجتهدون يردون والامرون

والامرون بالمعروف يصدون وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشريعة القويمة
الثالث انه لو اقدم الامام على المعصية لوجب انكاره وهو مضاد لوجوب الطاعة
الثابت بقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم مفوت للغرض
من نصبه على الامتثال بما امر به والاجتناب عما نهاه عنه واتباعه فيما يفعله والى
هذا اشار بقوله ولوجوب الانكار لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة
ويفوت الغرض من نصبه واجيب بان وجوب الطاعة انما هو فيما لا يخالف
الشرع واما فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم يتيسر فسكوت عن اضطرار
الرابع انه لو اقدم على المعصية لكان اقل درجة من العوام لانه اعرف بمثالب
المعاصي ومناقب الطاعات فقصده بالمعصية منه اقبح من العوام واليه اشار
بقوله ولانحطاط درجته عن اقل العوام ثم القائلون بالعصمة اختلفوا في ان
المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية ام لا واختار المص انه قادر على المعصية
فقال ولا تنافي العصمة القدرة والا لما استحق الثواب على الاجتناب عن المعاصي
ولما كان مكلفا وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوي اختلفوا
في ان الامام هل يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا فذهب اكثر اهل السنة الى انه
لا يجب ان يكون افضل وذهب الامامية الى انه يجب واختاره المص واحتج عليه
بانه لو لم يكن الامام افضل من رعيته فلا يخلو اما ان يكون مساويا او مفضولا
وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا ويدل عليه قوله تعالى افمن يهدي الى
الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون والمساوي
لا ترجيح له فيستحيل تقديمه لانه يفضي الى الترجيح بلا مرجح والعصمة تقتضي
النص وسيرته عم لما ثبت ان العصمة من الامور الخفية التي لا يعلمها الا علام
السرائر فيجب ان يكون الامام منصوصا من عند الله تعالى او نبيه او امام

يقتضي التنصيص بالامام لانه اشفق للامة من الوالد لولده ولهذا لم ينقص
في ارشادنا امور جزئية مثل ما يتعلق بالاستنجاء وقضاء الحاجة لمن هو
بمثابة من الاشفاق كيف يهمل امرهم فيما هو اهم المهمات ولا علم من يتولى
امرهم بعده وهما اي العصمة والتنصيص مختصان بعلي فان الامام الحق بعد رسول
الله صلى الله عليه وسلم من هو فذهب الامامية الى انه علي واشار المص وذهب
الباقون الى انه ابو بكر رضي الله عنه واحتج المص بان العصمة والنص كلاهما
مختص بعلي اي المعصوم والمنصوص عليه بالامامة هو علي دون ابي بكر فهو
الامام دونه اقول دعوى انحصار العصمة في علي ينافي ما تقدم من انها
خفية لا يعلمها الا هو وما قيل من انهما مختصان بعلي لان عليا افضل الصحابة
لما سياتي والافضل يجب ان يكون اماما لما بينا ان امامة المفضول قبيحة
واذا كان اماما يجب ان يكون معصوما وان يكون منصوصا عليه لان
الامامة مشروطة بالعصمة ولا يتحقق العصمة بدون التنصيص ففيه مصادرة
لا يخفى والنص الجلي في قوله عم مخاطبا الاصحاب سلموا على علي بامرة المؤمنين و
الامرة بالكسر الامارة من امر الرجل اذا صار اميرا وقوله عم لعلي رضي الله عنه
انت الخليفة بعدي وغيرهما مثل قوله عم مشيرا الى علي واخذا بيده هذا خليفتي
فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا وقوله عم وقد جمع بني عبد المطلب ايكم
يبايعني ويوازرني يكون اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه علي له اجيب
بانه لو كان في مثل هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا مثل هذه
النصوص الجلية لتواتر واشتهر فيما بين الصحابة ولم يتوقفوا في العمل بموجبه
ولم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام ترددهم حتى
قال الانصار منا امير ومنكم امير ومال طائفة الى ابي بكر واخرى الى العباس

الى العباس واخرى الى علي ولم يترك علي محاجة الاصحاب ومخاصمتهم وادعاء
الامر والتمسك بالنص عليه بل قام بامره وطلب حقه كما قام به حين افضى النوبة
اليه وقاتل حتى افنى الخلق الكثير مع ان الخطر اذ ذاك اشد وفي اول الامر اسهل
وعهدهم بالنبي عم اقرب وهمهم في تنفيذ احكامه ارغب وكيف يزعم من له ادنى
مسكة ان اصحاب رسول الله عم مع انهم بذلوا مهجهم وذخائرهم وقتلوا اقاربهم
وعشائرهم في نصرة رسول الله واقامة شريعته وانقياد امره واتباع طريقته انهم
خالفوه قبل ان يدفنوه مع وجود هذه النصوص القطعية الظاهرة الدالة على
المراد بل ههنا امارات وروايات ربما تفيد باجتماعها القطع بعدم مثل تلك النصوص
وهي انها لم يثبت عمن يوثق به من المحدثين مع شدة محبتهم لامير المؤمنين و
نقلهم الاحاديث الكثيرة في مناقبه وكمالاته في امر الدنيا والدين ولم
ينقل منه في خطبه ورسائله ومفاخراته ومخاصماته وعند تاخره عن البيعة
اشارة الى تلك النصوص وجعل عمر الخلافة شورى بين ستة ودخل علي رضي
الله عنه في الشورى وقال عباس لعلي رضي الله عنهما امدد يدك ابايعك حتى يقول
الناس هذا عم رسول الله صلى الله عليه وسلم بايع ابن عمه ولا يختلف فيك اثنان
وقال ابو بكر وددت اني سالت النبي عم عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازع
واحتج علي على معاوية ببيعة الناس له لا بنص من النبي عم ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله
والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وانما
اجتمعت الاوصاف في علي بيان ذلك انها نزلت باتفاق المفسرين في علي بن
ابي طالب حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة
النقل والاستعمال والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف والاولى
والاحق بذلك يقال اخو المراة وليها والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي

الذم وهذا هو المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين لقوله تعالى
والمؤمنون بعضهم اولياء بعض ولا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين با
قامة الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في امر الامة
يكون هو الامام فتعين علي لذلك اذ لم يوجد الصفات في غيره واجيب بمنع
كون الولي بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة
الامام بل الناصر والمولى والمحب على ما يناسب ما قبل الاية وهو قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض وولاية اليهود
والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست على التصرف والامامة بل النصرة والمحبة
وما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله
هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون الامامة فيجب ان يحمل
ما بينهما ايضا على النصرة ليتلاءم اجزاء الكلام على ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع
فيه تردد ونزاع ولا خفاء في ان ذلك عند نزول الاية لم يكن امامة الائمة الثلث
وانما الاية تثبت الولاية بالفعل ولا شبهة في ان امامة علي رضي الله عنه انما
كانت بعد النبي عم والقول بانه كانت له ولاية التصرف في امر المسلمين في حياة
النبي عم ايضا مكابرة وصرف الاية للحصر ايكون في المادة ونحو ذلك لا يستقيم في
حق الله تعالى ورسوله عم وايضا الذين امنوا صيغة جمع فلا يصرف الى الواحد
الا بدليل وقول المفسرين ان الاية نزلت في حق علي لا يقتضي اختصاصها به وا
واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل وهم راكعون
حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم بل يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون في صلوتهم
لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون والحديث الغدير المتواتر
بيانه ان النبي عم قد جمع الناس يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة

بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وجمع الرحال وصعد عليها وقال مخاطبا
معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه
اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا
الحديث اورده علي يوم الشورى عند ما حاول ذكر فضائله ولفظ المولى قد
يراد به المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف
قال الله تعالى وماويكم النار هي موليكم اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي عم
ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها وشاع في
الشكوكة وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف
شايع في كلام العرب منقول عن ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة
الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغي
ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث اعني قوله
الست اولى بكم من انفسكم ولانه لا وجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره
وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون
والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الاولوية بالناس والتولي
والمالكية لتدبير امرهم فيهم بمنزلة النبي عليه هو معنى الامامة واجيب بانه
غير متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع كيف وقد قدح في صحته كثير من
اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبخاري ومسلم والواقدي واكثر من
رواه لم يرووا المقدمة التي جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى وبعد صحة
الرواية فمؤخر الخبر اعني قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو ا
الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من ان
ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض لا يرفع

لاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد
عن التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات ولكون اوفى بافادة الشرف حيث
قرنه بموالات النبي ع م ولو سلم ان المراد بالمولى هو الاولى فاين الدليل على
ان المراد هو الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في الاختصاص
والقرب منه كما قال الله تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه وكما
تقول التلامذة نحن اولى باستادنا والاتباع ونحن اولى بسلطاننا ولا
ولا يريدون الاولوية في التدبير والتصرف وح لا يدل الحديث على امامته و
ولو سلم فغاية الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها في المآل لكن من
اين يلزم نفي امامة الائمة الثلاثة قبله والحديث الثالث المتواتر بيانه ان المنزلة اسم
جنس اضيف فعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء واذا استثني منها
مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له ومتوليا
في تدبير الامر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش
بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال هذه المنزلة الرفيعة الثابتة في حيوته
بوفاته واذ قد صرح بنفي النبوة لم يكن ذلك الا نظرا الى الامامة واجيب بانه
غير متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع وبمنع عموم المنازل بل غاية الاسم
المفرد المضاف الى العلم الاطلاق وربما يدعى كونه معهودا معينا كغلام زيد
وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة الا الكاسرة
بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة في النسب
ولم يثبت لعلي اللهم الا ان يقال انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم
العموم فليس من منازلهم الخلافة والتصرف بطريق النيابة على ما هو
مقتضى الامامة لانه شريكه في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة

سالفة وتاكيدا في القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد موت المستخلف
عزلا ولا نقصانا بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ
من الله تعالى فقصر ضرورة ونفاذ امره لو بقي بعد موت موسى ع انما يكون لنبوته
وقد انتفت النبوة في حق علي رض فينبغي ما يبتني عليها ويتسبب عنها وبعدا
فليتأمل والتي لا دلالة على نفي امامة الائمة الثلاثة قبل علي رض ولاستخلافه علي
المدينة في غزوة تبوك وعدم عزله الى زمان وفاته فيعم الازمان والامور للاجماع
على عدم الفصل بل الحاجة الى الخليفة بعد الوفاة اشد منه حال الغيبة واجيب بانه
على تقدير صحته لا يدل على بقائه خليفة بعد وفاته دلالة قطعية مع وقع الاجماع
على خلافه ولقوله ع انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال
واجيب بانه واحد في مقابلة الاجماع ولو صح لما خفي على الصحابة والتابعين
والمهرة المتقنين من المحدثين سيما علي واولاده الطاهرين ولو سلم فغاية
اثبات خلافته لا نفي خلافة الاخرين ولانه افضل من غيره من الائمة لما سيأتي
وامامة المفضول قبيحة عقلا واجيب بمنع المقدمات وظهور المعجزة يعني الكرامة
على يد علي كقلع باب خيبر وعجز عن اعادته سبعين رجلا من الاقوياء ومخاطبة
الثعبان على منبر الكوفة فسئل عنه فقال انه من حكام الجن اشكل عليه واجبت
عنها ودفع الصخرة العظيمة عن القليب روي انه لما توجه الى صفين مع اصحابه
اصابهم عطش عظيم فامرهم ان يحفروا بقرب دير فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا
عن نقلها فنزل فاقتلعها ودحى بها مسافة بعيدة فظهر قليب ماء فشربوا
ثم اعادها ولما رأى ذلك صاحب الدير اسلم ومحاربة الجن روي ان جماعة
من الجن ارادوا وقوع الضرر بالنبي ع م حين مسيره الى بني المصطلق فحاربهم
علي رض وقتل منهم جماعة كثيرة ورد الشمس وغير ذلك من الوقايع التي و

التي نقلت عنه وادّعى الامامة فيكون صادقا يعني انه رض ادّعى الامامة و
واظهر عقيب دعواه امورا خارقة للعادة فيكون صادقا في دعواه
واجيب بانا لا نسلم انه ادّعى الامامة قبل ابي بكر رض بل ولو سلّم فلا نسلم ظهور
تلك الامور في مقام التحدي ثم اراد ان يثبت امامة علي رض بان بيّن عدم صلوح
غيره للامامة حتى يثبت امامته ضرورة فذكر اولا دلايل عامة يتناولهم باسرهم
ثم ذكر مطاعن لواحد واحد اما الدلايل العامة فمنها ما اشار اليه بقوله وسبق
كفرهم فلا يصلح للامامة غيره فتعين هو وذلك لان النبي ع حين بعث
لم يكن علي بالغا سن التكليف فلم يكن كافرا بخلاف من عداه من الائمة فانهم
كانوا بالغين وكانوا كافرين والكافر ظالم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون
والظالم لا يصلح للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب ابراهيم
حين طلب الامامة لذريته واجيب بان غاية الامر ثبوت التنافي بين الظلم
والامامة ولا محذور اذا لم يجتمعا ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى وكونوا
مع الصادقين مضمون الآية الكريمة هو الامر بمتابعة المعصومين لان
الصادقين هم المعصومون وغير علي من الصحابة ليس بمعصوم بالاتفاق
فالمامور بمتابعته انما هو علي رض واجيب بمنع المقدمات ومنها ما اشار
اليه بقوله تعالى ولقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر باطاعة
المعصومين لان اولي الامر لا يكونون الا معصومين لانه تعالى لو فوض امور
المسلمين الى غير المعصوم قبيح وغير علي غير معصوم بالاتفاق فالامر باطاعة علي
لا غير واجيب بمنع المقدمات ولان الجماعة غير علي رض غير صالح للامامة
لظلمهم بتقدم كفرهم هذا تكرار لما سبق انفا فكانه من طغيان القلم واما
مطاعن ابي بكر فمنها انه خالف ابو بكر كتاب الله تعالى في منع ارث رسول الله

رسول الله بخبر رواه هو نحن معاشر الانبياء لا نورث فيما تركناه صدقة وتخصيص
الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون الآحاد واجيب بان خبر الواحد و
وان كان ظني المتن فقد يكون قطعي الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه ظني
الدلالة وان كان قطعي المتن جمعا بين الدليلين وتمام تحقيقه ذكر في اصول
الفقه على ان الخبر المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم يكن فوق المتواتر
فلا انحطاط في كونه بمنزلته فيجوز للسامع ان يخصص به عام الكتاب ومنها انه منع
فاطمة رضي الله عنها فدك وهي قرية بخيبر مع ادعاء النحلة لها وشهد بذلك علي رض
وام ايمن ولم يصدقهم وصدق الازواج ازواج النبي ع في ادعاء الحجرة لهن
من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالامام ولهذا ردها عمر بن عبد
العزيز اي فدك الى اولاد فاطمة واوصت فاطمة ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت
ليلا فان هذين الامرين اعني رد عمر بن عبد العزيز فدك الى اولاد فاطمة ووصيتها
حين احتضرت ان لا يصلي عليها ابو بكر يدلان على انه ظلم فاطمة رض واجيب
بانه لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامراة وان فرض
عصمة المدعي والشاهد وله الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد ومنها ما
اشار اليه بقوله ولقوله اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم بيان ذلك انه ان كان صادقا
في هذا الكلام لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لاشتراط العصمة
في الامامة ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله ان لي شيطانا يعتريني يعني انه قال
ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت فاعينوني وان عصيت فجنبوني وبيانه
كما في المتقدم من انه لو كان صادقا لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح
ايضا لانتفاء العصمة واجيب بانه على تقدير صحته قصد به التواضع وهضم
النفس وقد ورد في الحديث ان لكل مولود له شيطان ومراده ان عصيت

لا تستقيم صدورهما وقوع الطرفين ومنها ما اشار اليه بقوله ولقول عمر كانت
بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعني انها كانت
فجاءة عن غطاء لا عن تدبر وابتناء على اصل واجيب بان المعنى انها كانت
فجاءة وبغتة وقى الله شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل
تلك المخالفة الموجبة لتبديل الكلمة وكيف يتصور منه القدح في امامة ابي بكر
مع ما علم من مبالغته في تعظيمه وفي انعقاد البيعة له ومن صيرورته خليفة
باستخلافه ومنها انه شك عند موته في استحقاقه للامامة حيث قال وددت
اني سألت رسول الله عم عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازع اهله واجيب
بمنع صحة الخبر وعلى تقدير صحته اراد به المبالغة في طلب الحق ونفي الاحتمال
البعيد ومنها انه خالف رسول الله عم في الاستخلاف والرسول عم مع انه
اعرف بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا واجيب
بانا لا نسلم انه لم يستخلف احدا بل استخلف اجماعا اما عند الاشاعرة فابا بكر
واما عند الشيعة فعليا ومنها انه خالف الرسول في تولية من عزله فانه ولى
عمر جميع امور المسلمين مع ان النبي عزله ولاه امر الصدقات واجيب بانا لا نسلم
انه عزل عمر بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما اذا وليت احدا عملا فاتمه فلا
فانه ليس من العزل في شيء وايضا لا نسلم ان مجرد فعل ما لم يفعله مخالفة له وترك
لاتباعه وانما المخالفة اذا فعل ما نهى عنه او ترك ما امر به ومنها انه خالف
الرسول عم في التخلف عن جيش اسامة مع علمهم بقصد البعد امر النبي عم ابا بكر
وعمر وعثمن ان ينفذوا جيش اسامة فانه قال في مرضه الذي توفي فيه
نفذوا جيش اسامة وكان الثلثة في جيشه وفي جملة من يجب عليه النفوذ معه
ولم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي عم لان غرضه من التبعيد عن المدينة

من المدينة بعد الثلثة عنها بحيث لا يتواثبوا على الامامة بعد موت النبي عم ولهذا جعل
الثلثة في الجيش ولم يجعل عليا واجيب بمنع صحة ذلك وولى اسامة عليهم فهو
افضل وعلي لم يول عليه احدا وهو افضل من اسامة يعني في تولية اسامة عليهم
دليل على تفضيله ولا شك لاحد في ان عليا افضل من اسامة فعلي افضل منهم
فهو المتعين للامامة واجيب بان تولية اسامة عليهم لو ثبت فلعله لغرض
غير الافضلية مثل كونه اعلم بقيادة الجيش ومنها ان ابا بكر رضي الله عنه لم يتول
عملا في زمانه عم وبعثه النبي عم الى مكة واعطاه سورة براءة ليقرأ على الناس
فنزل جبرائيل وامر برده واخذ السورة منه وان لا يقرأها الا هو او واحد
من اهله فبعث بها عليا وامره ان يأخذ منه السورة هو يقرأها على اهل مكة
واجيب بانا لا نسلم انه لم يتول عملا في حيوة النبي عم فانه امره على الحجيج في سنة
تسع من الهجرة واستخلفه في الصلوة في مرضه وصلى خلفه وايضا لا نسلم انه عزله
عن قراءة سورة براءة بل المروي انه ولاه الحج واردفه بعلي لقراءة سورة
براءة وقال لا يؤدي عني الا رجل مني وذلك لان عادة العرب انهم اذا اخذوا
المواثيق والعهود كان لا يفعل ذلك الا صاحب العهد او رجل من بني اعمامه فجرى
رسول الله صلى الله عليه وسلم على سابق عهدهم ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام
حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار الفجاءة السلمي وقد نهى النبي عم عن ذلك
وقال لا يعذب بالنار الا رب النار ولم يعرف الكلالة فانه سئل عنها فلم
يقل فيها شيئا قال اقول في الكلالة برأيي فان اصبت فمن الله تع وان اخطأت
فمن الشيطان ولا ميراث الجدة سألته جدة عن ميراثها فقال لا اجد لك
شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة ان النبي عم اعطاها
السدس واضطرب في كثير من احكامه وكان يستفتي الصحابة وهذا دليل

وانه يدل على قصور علمه فلا يصلح للامامة واجيب عنه بانه ان اريد به انه ما كان
جميع احكام الشرع حاضرة عنده على سبيل التفصيل فهو مسلم ولكن ليس هذا
من خواص ابي بكر بل جميع الصحابة مشاركون له في هذا المعنى ولا يقدح في استحقاق
الامامة وان اريد به انه لم يكن من اهل الاجتهاد وفي المسائل الشرعية و
والقدرة على معرفتها باستنباطها من مداركها فهو ممنوع وقطع يسار
سارق من غلط الجلاد واضيف اليه لان اصل القطع كان بامره ويحتمل
انه كان ذلك في المرة الثالثة على ما هو راي اكثر الفقهاء واحراق الفجاءة
بالنار من غلطه في اجتهاده وكم مثله للمجتهدين واما مسئلة الكلالة و
والجدة فليس بدعا من المجتهدين اذ يبحثون عن مدارك الاحكام و
ويسألون من احاط بها علما ولهذا رجع علي في بيع امهات الاولاد الى قول
عمر وذلك لا يدل على عدم علمه باحكام الشرع ومنها انه لم يحد خالدا ولا
اقتص منه حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في التزوج بامرأته لجمالها
ولذلك تزوج بها من ليلته وضاجعها فاشار اليه عمر بقتله وقصاصه فقال لا ا
اغمد سيفا شهره الله على الكفار وانكر عمر عليه ذلك وقال لخالد لئن وليت الامر
لاقيدنك به واجيب عنه بانا لا نسلم انه وجب على خالد الحد والقصاص فانه
قد قيل ان خالدا انما قتله لانه تحقق منه الردة وتزوج بامرأته في دار
الحرب لانه من المسائل المجتهد فيها بين اهل العلم ويمكن ان خالدا لم يقتل مالكا
بل قتله بعض الصحابة خطأ لظنه انه ارتد وكانت زوجته مطلقة منه وقد
انقضت عدتها وانكار عمر عليه لا يدل على قدح في امامة ابي بكر ولا على
قصده الى القدح فيه بل انما انكر كما ينكر بعض المجتهدين على بعض ومنها
انه دفن في بيت رسول الله وقد نهى الله عن دخوله في حياته بغير اذن النبي

النبي ع م واجيب عنه بان الحجرة كانت ملكا لعائشة رضي الله عنها وقد دفن فيها
باذنها والمنع من دخول المؤمنين بيت النبي بغير اذنه حال الحيوة لا يقتضي عدم
دفن ابي بكر في بيته اذا كان ملكا لغيره ومنها انه بعث الى بيت امير المؤمنين
رض لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة بني هاشم واجيب
عنه بان تاخر علي رض عن بيعة ابي بكر لم يكن عن شقاق ومخالفة وانما كان
لعذر وطرو امر ولهذا اقتدى به واخذ من عطاياه وكان منقادا له في جميع
اوامره ونواهيه معتقدا صلاحيته للامامة وصحة بيعته وقال خير هذه الامة
بعد نبيها ابو بكر وعمر ومنها انه رد على الحسنين لما بويع روي انه لما صعد
ابو بكر المنبر بعد البيعة ليخطب الناس جاءه الحسن والحسين رضي الله عنهما وقالا
هذا مقام جدنا ولست له اهلا واجيب بمنع صحة الرواية ومنها انه ندم على كشف
بيت فاطمة وقال ليتني تركت بيت فاطمة فلم اكشفه وهذا يدل على خطائه
في ذلك واجيب بانه لم يثبت الكشف من الثقات واما مطاعن عمر فمنها انه امر
برجم امرأة حاملة واخرى مجنونة فنهاه علي رض وقال في الاول ان كان لك
عليها سبيل على حملها وقال في الثانية القلم مرفوع عن المجنون فقال لولا علي
لهلك عمر واجيب عنه بانه لم يعلم الحمل والجنون وقوله لولا علي لهلك عمر باعتبار
عدم مبالغته في البحث عن حالهما يعني لو لم ينبه علي على تلك الحالة ورجمهما لكان
سالمن الاسف على ترك المبالغة في البحث حاله هو ادرج من حالة الهلاك
ومنها انه تشكك في موت النبي ع م حين قبض وقال والله ما مات محمد ولا يموت
كونه هذا القول حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم ولم يكن الى موت النبي ع م حتى
تلى عليه ابو بكر انك ميت وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه الاية واجيب
بان قصته في حال النبي ع م لا يدل على جهله بالقرآن فان تلك الحالة كانت

حالة تشويش البال واضطراب الاحوال والذهول عن الجليات والغفلة
عن الواضحات حتى انه نقل ان بعض الصحابة في تلك الحالة طرء عليه الجنون
وبعضهم صار اعمى وبعضهم صار اخرس وبعضهم هام على وجهه وبعضهم صار
مقعدا لا يقدر على القيام وفي قوله كاني لم اسمع دلالة على انه سمعها وعلمها لكن
ذهل عنها ويحتمل انه فهم من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين
الحق ليظهره على الدين كله وقوله ليستخلفنهم في الارض انه يبقى الى تمام هذه
الامور وظهورها غاية الظهور ومنها انه قال كل افقه من عمر حتى المخدرات
في الحجال لما منع من المغالات في الصداق روي انه قال يوما في خطبته
من غالى في صداق ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امرأة كيف يمنعنا ما
احل الله لنا في كتابه بقوله واتيتم احديهن قنطارا فقال هذا القول واجيب
بانه لم ينه نهي تحريم بل اعلاما على انه وان كان جايزا شرعا فتركه اولى نظرا
الى امر المعاش وقوله كل الناس افقه من عمر محمول على التواضع وكسر النفس و
ومنها انه اعطى ازواج النبي ع م واقرض ومنع فاطمة واهل البيت من خمسهم ومنها
انه قضى في الجد بمائة قضية ومنها انه فضل في القسمة والعطاء المهاجرين
على الانصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن ذلك في زمن النبي ع م ومنها
انه منع المتعتين فانه صعد المنبر وقال ايها الناس ثلث كن على عهد رسول
الله ع م انا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهي متعة النساء ومتعة
الحج وحي على خير العمل واجيب عن الوجوه الاربعة فان ذلك ليس مما يوجب قدحا فيه
فان مخالفة المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية ليس ببدع ومنها انه حكم في
الشورى بضد الصواب فانه خالف النبي ع م حيث لم يفوض تعيين الامام الى
اختيار الناس وخالف ابو بكر حيث لم ينص على امامة واحد معين فاختار

فاختار الشورى وجعل الامامة في ستة نفر واجيب بان ذلك ليس من المخالفة في
شيء كما ان تنصيص ابي بكر على واحد معين ليس مخالفة للنبي ع م ومنها انه
خرق كتاب فاطمة على ما روي من ان فاطمة لما طلبت المنازعة بينها وبين ابي
بكر رد ابو بكر عليها فدك وكتب لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب في يدها
فلقيها عمر فسالها عن شانها فقصت قصتها فاخذ منها الكتاب فخرقه على ابي بكر
وعاتبه على ذلك واتفقا على منعها عن فدك واجيب عنه بمنع صحة هذا الخبر كيف
ولم يروه احد من الثقات واما مطاعن عثمان فمنها انه ولى عثمان من ظهر
فسقه حتى احدثوا في امر المسلمين ما احدثوا فانه ولى الوليد بن عقبة وظهر منه
شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة وظهر منه
ما اخرج اهل الكوفة وولى عبد الله بن ابي سرح مصر فاساء التدبير فتشكاه
اهلها وتظلموا منه وولى معاوية الشام فيظهر منه الفتن العظيمة واجيب عنه
بانه انما ولاهم لظنه انه اهل الولاية ولا اطلاع له على السراير وانما
عليه الاحتياط والعزل عند تحقق الفسق ومعاوية كان على الشام في زمن
عمر ايضا وانما ظهر منه الفتن في زمان علي ومنها انه اثر اهله واقاربه بالاموال
العظيمة وفرقها عليهم مبذرا في التوزيع حتى نقل انه دفع الى اربعة نفر منهم ار
بعماية الف دينار واجيب بانها لم يكن من بيت المال بل من خاصة نفسه وعوده
وثروته مشهور وايثار اقاربه باموال خاصة مستحسن شرعا وعرفا ومنها انه حمى
الحمى لنفسه عن المؤمنين وذلك خلاف الشرع لان النبي ع م جعل الناس في الماء و
الكلا واجيب بان اخذ الحمى لم يكن لنفسه بل لنعم الصدقة والجزية والضوال
وكان ذلك في زمن الشيخين ايضا الا انه زاد في عهد عثمان لازدياد شوكة
الاسلام ومنها انه وقع منه اشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى

مات واحرق مصحفه وضرب عمارًا حتى اصابه فتق وضرب اباذر ونفاه الى
الربذة والجواب ان ضرب ابن مسعود ان صح فقد قيل انه اراد عثمان ان يجمع الناس
على مصحف واحد ويرفع الاختلاف بينهم في كتاب الله ثم طلب مصحفه منه فابى ذلك
مع ما كان فيه من الزيادة والنقصان ولم يرض ان يجعل موافقًا لما اتفق عليه
اجلة الصحابة فادبه عثمان لينقاد ولا نم انه مات من ذلك وضرب عمار كان لما
روي انه دخل عليه واساء عليه الادب واغلظ له في القول بما لا يجوز الاجتراء
بمثله على الائمة وللامام التاديب لمن اساء الادب عليه وان افضى ذلك الى هلاكه
ولا اثم عليه لانه وقع من ضرورة فعل ما هو جائز له كيف وان ما ذكره لازم على
الشيعة حيث ان عليًا قتل اكثر الصحابة في حربه فاذا جاز القتل لغلبة جاز التاديب
بالطريق الاولى وضرب اباذر لانه قد بلغه انه كان في الشام اذا صلى الجمعة واخذ
الناس في مناقب الشيخين يقول لهم ارايتم ما احدث الناس بعدهما شيدوا البناء
ولبسوا الناعم وركبوا الخيل واكلوا الطيبات وكاد يفسد بذلك الامور ويشوش
الاحوال استدعاه من الشام فكان اذا راى عثمان قال يوم يحمى عليها في
نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم فضربه عثمان بالسوط على ذلك
تاديبًا وللامام ذلك بالنسبة الى كل من اساء الادب عليه وان افضى ذلك التاديب
الى هلاكه ثم قال له اما ان يلحق واما ان يخرج الى حيث شئت فخرج الى الربذة بعشيرته
منفى ومات بها ومنها انه اسقط القود عن ابن عمر ومنها انه اسقط الحد عن
الوليد مع وجوبهما عليهما اما وجوب القود على عبيد الله بن عمر فلانه قتل الهرمز
ان ملكا سواز وقد اسلم بعدما اسر في فتح اهواز واما وجوب الحد على الوليد بن
عقبة فلانه شرب الخمر واجيب عن الاول بانه اجتهد وراى انه لا يلزمه حكم هذا
القتل لانه وقع قبل عقد الامامة له وعن الثاني بانه اخر الحد ليكون على ثقة من شرب

من شرب الخمر وقيل انه تيقن فقد جلده والامر الى علي رض فحده هو
ومنها انه خذلته الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين علي رض الله عنه قتله ولم
يدفن الى ثلث يعني ان الصحابة خذلوه وقد كان يمكنهم الدفع عنه فلولا علمهم
باستحقاقه لذلك لما ساغ لهم تاخير نصرته سيما الخذلان وقول علي رض قتله
الله تصريح بان قتله كان بحق وعدم دفنهم الى ثلثة ايام دليل على شدة غيظهم
عليه وما ذلك الا لسلوكه طريقة غير مرضية واجيب عنه بان حديث خذلان
الصحابة وتركهم دفنه من غير عذر لو صح كان قدحًا فيهم لا فيه ونحن لا نظن
بالمهاجرين والانصار جميعهم عمومًا وبعلي رض خصوصًا ان يرضوا بقتل مظلوم
في دارهم وترك دفن ميت في جوارهم سيما من هو قانت اناء الليل ساجدًا وقائمًا
وعاكف طول النهار ذاكرًا وصائمًا شرفه رسول الله صلى الله عليه وسلم بابنتيه و
وبشره بالجنة واثنى عليه وكيف يخذلونه وقد كان من زمرتهم وطول العمر
في حضرتهم وعلموا سابقته في الاسلام وطاعته الى دار السلام لكنه لم ياذن لهم
في المحاربة لم يرض بها ولو امن الموافقة تحاشيًا عن اراقة الدماء ورضاء
بسابق القضاء ومع ذلك لم يبرح الحسن والحسين رحمهما في الدفع عنه مقدورا وكان
امر الله قدرًا مقدورًا ومنها انه لم يحضر المشاهد واليه اشار بقوله وغاب غيبته
عن بدر واحد والبيعة اي بيعة الرضوان وذلك نقص بين في حقه واجيب
بان غيبته كانت بامر النبي صلعم اقام يده في البيعة مقام يده رض وعلي افضل الكرام
جهاده وعظم بلاؤه في وقائع النبي صلعم باجمعها ولم يبلغ احد درجته فمن غزاة بدر
وهي اول حرب امتحن بها المؤمنون لقلتهم وكثرة المشركين فقتل علي رض الو
الوليد بن عتبة بن ربيعة ثم شيبة ثم ابن ربيعة ثم العاص بن سعيد بن العاص
ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعيمة بن عدي ثم نوفل بن خويلد ولم يزد يقاتل

حتى قتل نصف المشركين والباقي من المسلمين وتلك الآف من الملائكة مسومين
قتلوا النصف الآخر ومع ذلك كانت الزايد في يد علي وفي غزاة احد جمع رسول
الله صلى الله عليه وسلم بين اللوا والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن ابي طلحة
وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي رض فاخذ الراية غيره فقتله رض ولم يزل يقتل
واحدا بعد واحد حتى قتل تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون با
بالغنايم فحمل خالد بن الوليد باصحابه على النبي عم فضربوه بالسيوف والرماح
والحجر حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه سوى علي رض فنظر اليه النبي عم بعد
افاقته وقال له اكفني هولاء فهزمهم عنه وكان اكثر منه رض وفي يوم الاحزاب
وقد بالغ في هذا اليوم في قتل المشركين وقتل عمرو بن عبد ود وكان بطل
المشركين ودعا الى البراز مرارا فامتنع عنه المسلمون وعلي يروم مبارزته
والنبي عم يمنعه من ذلك لتطمئن المسلمون فلما راى امتناعهم اذن له وعممه
بعمامته ودعا له فقال حذيفة لما دعاهم الى المبارزة احجم المسلمون عنه كافة
ما خلا عليا رض فانه برز اليه فقتله الله على يديه والذي نفس حذيفة بيده
لعمله في ذلك اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد الى يوم القيامة وكان الفتح
في ذلك الوقت على يد علي رض وقال النبي عم ضربة علي خير من عبادة الثقلين
وفي غزاة خيبر واشتهار جهاده فيها غير خفي وفتح الله على يديه فان ا
النبي عم حصرهم بضعة عشر يوما وكان الراية بيد علي رض فاصابه
رمد فسلم النبي عم الراية الى ابي بكر وانصرف مع جماعة من جنوده منهزمين خائفين
فدفعها من الغد الى عمر ففعل مثل فقال عم لاسلمن الراية غدا الى رجل يحبه الله
ورسوله ويحب الله ورسوله كرارا غير فرار ادعوني عليا رض فقيل به رمد فتفل
في عينيه ودفع الراية اليه فقتل مرحبا فانهزم اصحابه وغلقوا عليهم الابواب

الابواب فقلع علي الباب واقتلعه وجعله جسرا على الخندق وعبروا وظفروا
فلما انصرفوا اخذه بيمينه ودحا اقول عادة كان يقلعه عشرون ويحمله المسلمون
عن نقله حتى نقله سبعون رجلا وقال رضي الله عنه وقال ما قلعت باب خيبر
بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية في غزاة حنين وقد سار النبي عم في عشرة
الآف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن يغلب لعله فانهزموا
باجمعهم ولم يبق مع النبي عم سوى تسعة نفر علي والعباس وابنه الفضل وابو
سفيان بن الحرث ونوفل وربيعة بن الحرث وعبد الله بن زبير وعتبة ومعتب
ابنا ابي لهب فخرج ابو جرول فقتله علي رض فانهزم المشركون واقبل النبي
عم وصادفوا العدو وقتل علي اربعين وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون
وغير ذلك من الوقايع الماثورة والغزوات المشهورة التي نقلها ارباب
السير فيكون علي افضل لقوله تع وفضل الله المجاهدين على القاعدين درجة
ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول عم لانه في صغره كان في
حجره وفي كبره كان ختنا له يدخل كل وقت وكثرة استفادته منه لان النبي عم
في غاية الحرص على ارشاده وقد قال حين نزل قوله تع وتعيها اذن واعية
اللهم اجعلها اذن علي قال علي رضي الله عنه ما نسيت بعد شيئا وقال
علمني رسول الله الف باب من العلم فانفتح من كل باب الف باب ورجعت
الصحابة اليه في اكثر الوقايع بعد غلطهم وقال النبي عم اقضاكم علي
واستندوا الفضلاء في جميع العلوم اليه كالاصول الكلامية والفروع الفقهية
وعلم التفسير وعلم التصوف وعلم النحو وغيرها فان خرقة المشايخ
تنتهي اليه وابن العباس رئيس المفسرين تلميذه وابا الاسود الدؤلي
دون النحو بتعليمه وارشاده واخبر هو بذلك حيث قال والله لو كسرت

الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوراتهم وبين اهل الزبور بزبورهم
وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما نزلت
من اية في بر او بحر او سهل او جبل او سماء وارض او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن
نزلت وفي اي شي نزلت واذا كان اعلم يكون افضل ولقوله تع وانفسنا (وانفسكم)
ليس المراد به نفسه لان احدا لا يدعو نفسه كما لا يامر نفسه وليس المراد به فاطمة
والحسين والحسن لانهم اندرجوا في قوله تع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم
فلا بد ان لا يكون شخصا اخر غير نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين وليس
غير علي بالاجماع فتعين ان يكون عليا وبيان دلالته على كونه افضل
الصحابة ان دعاءه للمباهلة يدل على انه عليه السلام في غاية الشفقة والمحبة
لعلي والا لما قال المنافقون ان الرسول لم يدع للمباهلة من يحبه ويحترز عليه
من العذاب ولكن سخاوته على غيره يدل على ذلك ما اشتهر عنه من ايثار المحتاج
على نفسه واهل بيته حتى انه جاد بقوته وقوة عياله وباتوا طاوين هو واياهم
ثلثة ايام حتى انزل الله تع فيهم ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا
وتصدق في الصلوة خاتمه ونزل في شانه انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا
الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وكان ازهد الناس
بعد النبي عم لما تواتر من اصحاب اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها
لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا يا دنيا اليك عني ابي تعرضت
ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك
ثلثا لا رجعة فيها فعيشك حقير وخطرك يسير واملك حقير وقال والله
لدنياكم هذه اهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم وكان اخشن الناس
ماكلا وملبسا ولم يشبع من طعام قط قال ابو عبد الله بن رافع دخلت يوما

يوما فقدم جرابا مختوما فوجدنا فيه خبز شعير يابسا مرضوضا فاكلنا منه
وقلت يا امير المؤمنين لم ختمته فقال خفت هذين الولدين يلتاته بزيت او
سمن وهذا شي يختص به علي رض لم يشاركه فيه غيره ولم ينل احد بعض درجته
وكان نعلاه من ليف ويرقع قميصه بجلد تارة وبليف اخرى وقد ان ما ادم
فان فعل فبالملح او الخل فان ترقى فبنبات الارض فان ترقى فلبن وان كان
لا ياكل اللحم الا قليلا ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان واعبدهم حتى
روي ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده وكان يحافظ على النوافل
وكانوا يخرجون النصول من جسده وقت الصلوة لانقطاعه بالكلية الى
الله تع واستغراقه في المناجاة معه واحلمهم حتى ترك عبد الرحمن ملجم في دياره
وجواره يعطيه العطايا مع علمه بحاله وعفى عن مروان حين اخذ يوم الجمل مع شدة
عداوته له وقوله فيه سيلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر وعفى عن سعيد بن ا
العاص وكان عدوا له غاية العداوة ولما حاربت معاوية اسبق اصحاب معاوية
الى الشريعة ليمنعوه الماء فلما اشتد عطش اصحابه حمل عليهم وفرقهم وملك الشريعة
فاراد اصحابه ان يفعلوا ذلك بهم فنهيهم عن ذلك وقال افسحوا لهم عن بعض ا
الشريعة ففي حد السيف ما يغني عن ذلك واشرفهم خلقا والطفهم وجها حتى نسب
الى الدعابة مع شدة باسه وهيبته قال صعصعة بن صوحان كان فينا كا
كاحدنا لين جانب وشدة تواضع وسهولة قياد وكنا نهابه مهابة الاسير
المربوط للسياف الواقف على راسه واقدمهم ايمانا يدل على ذلك ما
روي ان النبي عم بعث يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلاثا علي بن ابي طالب
وما روي عن علي انه كان يقول انا اول من صلى واول من امن بالله ورسوله
ولا سبقني الى الصلوة الا نبي الله وكان قوله مشهورا بين الصحابة ولم ينكر

عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدم ايماناً من الصحابة كان افضل منهم
لقوله تع والسابقون الاولون من وقوله والسابقون السابقون اولئك المقربون
وروي انه قال علي رض على المنبر بمشهد من الصحابة انا الصديق الاكبر
آمنت قبل ايمان ابي بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من
ابي بكر وافصحهم لساناً على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة وقال البلغاء ان
كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق واشدهم رأياً واكثرهم حرصاً
على اقامة حدود الله تع ولم يساهل في ذلك اصلاً ولم يلتفت الى القرابة والمحبة
واحفظهم للكتاب العزيز فان اكثر القراء كابي عمرو وعاصم وغيرهما
يسندون قراءتهم اليه فانهم تلامذة ابي عبد الرحمن السلمي وهو تلميذ علي رض ولا
خباره بالغيب وذلك كاخباره بقتل ذي الثدية ولما لم يجده اصحابه بين
القتلى قال والله ما كذبت فاعتبر القتلى حتى وجد وشق قميصه ووجد على كتفه
سلعة كثدي المرأة عليها شعرات يجذب كتفه مع جذبها ويرجع مع تركها وقال
اصحابه ان اهل النهروان قد عبروا فقال رض لم يعبروا فاخبروه مرة ثانية فقال
لم يعبروا فقال جندب بن عبد الله الازدي في نفسي ان وجدت القوم قد عبروا
كنت اول من يقاتله قال فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا على ما في ضميره واخبر
بقتل نفسه في شهر رمضان وقيل له قد مات خالد بن عرفطة بوادي القرى
فقال لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن حمار فقام
رجل من تحت المنبر وقال والله اني لك محب انا حبيب قال اياك ان تحملها ولتحملنها
فتدخل بها من هذا الباب واومأ الى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن
سعد الى الحسين جعل على مقدمته خالداً وحبيب صاحب رايته فسار بها
حتى دخل المسجد من باب الفيل واستجابة دعائه فانه لغاية شهرته غني عن

عن البيان وظهور المعجزات عنه وقد اشير الى ذلك فيما تقدم واختصاصه
بالقرابة والاخوة فانه عم لما آخى بين الصحابة اتخذ علياً اخاً لنفسه ووجوب
المحبة فانه رضي الله عنه كان اولى القربى واجبة لقوله تع قل لا اسألكم عليه
اجراً الا المودة في القربى والنصرة لرسول الله عم يدل عليه قوله تع في
حق النبي عم فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين
علي كرم الله وجهه على ما صرح به المفسرون والمراد بالمولى هو الناصر و
مساواة الانبياء يدل على ذلك قوله عم من اراد ان ينظر الى آدم في علمه و
الى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته
فلينظر الى علي بهذا اوجب مساواته للانبياء في صفاتهم والانبياء افضل من باقي
الصحابة فكان علي افضل من باقي الصحابة لان المساوي للافضل افضل و
خبر الطائر اهدي الى النبي عم طائر مشوي فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك
ياكل معي فجاء علي رض واكل والاحب الى الله تع افضل وخبر المنزلة وخبر الغدير وقد
مر ذكرهما وغيرهما من الاخبار التي تقدم ذكر بعضها ولانتفاء سبق كفره فانه
لم يكفر بالله قط بل من حين بلوغه كان مسلماً مؤمناً بخلاف باقي الصحابة فانهم
كانوا قبل بعثة النبي عم كفرة ولكثرة الانتفاع به بحيث انتفاع المسلمين به من انتفاع
من انتفاعهم بغيره يدل على ذلك كثرة حروبه وشدة بلائه وقوة شوكة الا
الاسلام به وغيره من الكمالات النفسانية كالعلم والسخاوة والشجاعة وحسن الخلق
والبدنية كمزيد القوة وشدة البأس والخارجية من كونه ابن عم رسول الله
عم وزوج البتول وابا السبطين الى غير ذلك واجيب بانه لا كلام في عموم مناقبه
ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل
على الافضلية بمعنى زيادة الثواب عند الله تع بعد ما ثبت من الاتفاق

الجاري مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر ودلالة الكتاب والاثار والامارات
على ذلك اما الكتاب فقوله تع وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد
عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت في ابي بكر رض والاتقى اكرم لقوله
تع ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا نعني بالافضل الا الاكرم وليس به علينا رض لان
النبي عم عنده نعمة تجزى وهي نعمة التربية واما السنة فقوله عم اقتدوا
بالذين من بعدي ابي بكر وعمر دخل في الخطاب علي رضي الله عنه فيكون مامورا
بالاقتداء ولا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله
عم لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله
عم خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله ما ينبغي لقوم لو كنت متخذا خليلا دون ربي
لاتخذت ابا بكر خليلا لكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي
في الغار وخليفتي في امتي وقوله عم واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني و
آمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف
وقوله عم لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير
منك والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل
من ابي بكر ومثل هذا وان كان ظاهرا في افضلية الغير لكن انما سيق لاثبات
افضلية المذكور ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر في
ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا نفي
افضلية احدهما ثبت افضلية الاخر وعن عمرو بن عاص قلت رسول الله عم
اي الناس احب اليك قال عايشة قلت من الرجال قال ابوها قلت ثم من قال
عمر وقال النبي عم لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب ان
النبي عم راى ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر واما الاثار فعن ابن عمر

ابن عمر كنا نقول ورسول الله حي افضل امة النبي عم بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان
وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس افضل بعد النبي عم قال ابو بكر قلت
ثم من قال عمر وخشيت ان اقول ثم من فيقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا
الا رجل من المسلمين وعن علي رض خير الناس بعد النبيين ابو بكر وعمر ثم الله
اعلم وعنه رض لما قيل له توصي ما اوصى رسول الله عم حتى اوصي ولكن ان
اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما الامارات
فما تواتر في ايام ابي بكر رض من اجتماع الكلمة وتالف القلوب وتتابع الفتوح
وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام
واطرافها وطرد فارس عن حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم و
وفور اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من فتح جانب المشرق الى اقصى
خراسان وقطع دولة العجم وثل عرشهم الراسي البنيان الثابت الاركان ومن
ترتيب الامور وسياسة الجمهور وافاضة العدل وتقوية الضعفاء ومن اعراضه
عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها وفي ايام عثمان مع فتح البلاد
واعلاء الاسلام وجمع الناس على مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى
وتجهيز جيوش المسلمين والانفاق في نصرة والمهاجرة هجرتين وكونه ختنا
للنبي عم على ابنتين والاستحياء من ادنى سيئ وتشرفه بقوله عم عثمان اخي
ورفيقي في الجنة وقوله عم الا استحي ممن تستحي منه ملائكة السماء وقوله عم انه
يدخل الجنة بغير حساب والنقل المتواتر دل على الاحد عشر ولوجوب العصمة
واستحالتها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم ذهبت الامامية الى ان الامام
الحق بعد رسول الله عم اثنى عشر تولى علي بن ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم
زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم

ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه حسن العسكري ثم ابنه محمد
القائم المنتظر المهدي رضوان الله عليهم اجمعين ويدعون انه ثبت بالتواتر كل من
سابقيه على من بعده ويروون عن النبي عم انه قال للحسين هذا ابني هذا
امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وعن مسروق انه قال بينا نحن
عند عبد الله بن مسعود اذ يقول لنا شاب هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة
قال انك لحدث السن شيء ما سالني عنه احد نعم عهد الينا نبينا عم ان يكون من
بعده اثنى عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل ويتمسكون تارة بانه يجب في
الامامة العصمة وغير هؤلاء ليس معصومين اجماعا فتعين العصمة لهم و
الا لزم خلو الزمان عن المعصوم وقد بينا استحالته واخرى بان الكمالات
النفسانية والبدنية باجمعها موجودة في كل واحد منهم فهو افضل اهل زمانه
فيتعين للامامة لانه يقبح عقلا رياسة المفضول على الفاضل فلا يخفى على المتامل
ما فيه بعد الاطلاع على ما سبق ومحاربوا علي كفرة لقوله عم حربك حربي يا علي
ولاشكال ان محارب رسول الله صلى الله عليه وسلم ومخالفوه فسقة لان حقيقة
حقيقة امامته واضحة فمخالفته ممن خالف يكون مخالفا لسبيل المؤمنين ومن
يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا والحق ان
محاربه علي يكون مخطيا ظاهرا فيكون من الباغية ان كانت محاربته
عن شبهة وكذا المحارب لكل واحد من الخلفاء الراشدين واما مخالفته فلا يخلو اما
ان يكون عن اجتهاد ولا فان كان الاول فالظاهر انه خطاء ولا ينتهي الى
التفسيق لانه مجتهد والمخطي في الاجتهاد لا يكون فاسقا وان كان الثاني
فلا شك في فسقه وكذا مخالفة سائر الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم
اجمعين **المقصد السادس** في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك

بذلك حكم المثلين واحد والسمع دل على امكان التماثل هل يمكن وجود عالم
آخر مماثل لهذا العالم ام لا فذهب المليون الى امكانه وذهب بعض الاوائل
الى امتناعه واحتج الى امكانه بدليلين عقلي وسمعي اما العقلي فهو ان حكم
المثلين واحد واذا كان احد المثلين ممكنا كان الآخر ايضا ممكنا والا
لم يكن مثلين ما فرضناهما مثلين واما السمعي فقوله تعالى او ليس الذي
خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم
واحتج من زعم ان مثل هذا العالم ممتنع بوجهين احدهما انه لو وجد عالم آخر
لكان كريا مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كرتين متماثلين الا بتحقق فرجة
بينهما الثاني لو وجد مثل هذا العالم لكان ايضا العناصر الاربعة فان لم
تطلب امكنة عناصر هذا العالم لزم اختلاف مقتضيات الطبايع في مقتضياتها
وان طلبت لزم ان يكون في الامكنة الا ما بالقسر دائما والجواب عن
الاول انا لا نم ان العالم كرة ولو سلم فلا نم وجوب الخلاء بينهما لم لا يجوز
ان يكون في محل جسم آخر وعن الثاني انا لا نم انه يلزم منه اختلاف مقتضيات
الطبايع في مقتضياتها **اقول** لجواز ان يقتضي كل في عالمه مكانا معا
مثل ارض كل عالم تقتضي مركز هذا العالم ونار كل عالم تقتضي محيط
هذا العالم وانما لم يسند المنع بما استند في المشهور وهو انه يجوز ان يكون
طبايع عناصر عالم مخالفة لطبايع عناصر عالم آخر وان كانت مماثلة لها
في الجسمية لان اختلاف طبايع عناصر العالمين ينافي تماثلهما والجواب
للجوابين اشار بقوله والكل ووجوب الخلاء واختلاف المقتضيات ممنوعة
واختلفوا في ان العالم هل يصح ان يعدم ويفنى ام لا فذهبت الفلاسفة
الى امتناعه ذهابا الى انه قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه وذهب الكرامية

والجاحظ الى ان العالم محدث ومع ذلك يمتنع فناؤه وذهبت الاشاعرة
وابو علي الى جواز فناء العالم يعلم بالعقل وذهب ابو هاشم الى انه انما يعرف با
بالسمع والمصنف اختار جواز عدمه يعلم بالعقل ووقوع عدمه بالسمع اما الاول
فلانه ممكن والممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود اذ لو امتنع عليه العدم لزم
الانقلاب من الامكان الى الوجوب والى هذا المعنى اشار بقوله والامكان
يعطي جواز العدم اقول فيه نظر لان الممكن يجوز ان يمتنع اعني عدمه الطاري
بعد وجوده ولا يلزم من ذلك انقلابه من الامكان الذاتي الى الوجوب
الذاتي وانما كان يلزم لو امتنع عليه العدم مطلقا طاريا كان او مستمرا و
وقد مر بيان ذلك مستقصى في بحث ان المعدوم لا يعاد واما الثاني فلان
الدلايل السمعية تدل على وقوع العدم مثل قوله تع كل من عليها فان ويبقى
وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقوله تع كل شيء هالك الا وجهه وقوله تع
هو الاول والظاهر والاولية في حقه تع انما يتحقق ان لو بقي بعد فنا ما
سواه وقوله تع يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب الى غير ذلك من
النصوص القطعية والى هذا المعنى اشار بقوله والسمع دل عليه اي على العدم
قوله ويتاول في المكلف بالتفرق كما في قصة ابراهيم اشار الى جواب دخل
مقدر تقريره ان القول بوقوع العدم ينافي القول بالمعاد لان اعادة
المعدوم ممتنعة فاذا وقع العدم امتنع الاعادة فلم يتحقق المعاد وتقرير الجواب
ان يقال انه لا اشكال في غير المكلفين فانه يجوز ان يعدم بالكلية ولا يعاد
واما بالنسبة الى المكلفين فانا نتاول العدم بتفرق الاجزاء ونتاول
المعاد بجمع تلك الاجزاء وتاليفها بعد التفرقة والذي يصحح هذا التاويل
قصة ابراهيم فانه لما طلب اراءة احياء الموتى حيث قال رب ارني كيف

كيف تحيي الموتى قال الله تع في جوابه فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل
على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن ياتينك سعيا فانه يظهر انه اراد باحياء الموات
تاليف الاجزاء المتفرقة بالموت واثبات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته
لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر ولانتفاء الاولوية ولاستلزام انقلاب
الحقايق والتس ذهب ابو علي وابو هاشم ومتبعوه الى ان الله تع يخلق الفناء
فيفني به جميع الاجسام لكونه ضدا ومنافيا ثم قال ابو علي انه يخلق لكل جوهر
فناء وقال ابو هاشم ان فناء واحدا يكفي لافناء الكل والمصنف ابطل هذا المذهب
ولما كان هذا مشتملا على ثلث دعاوي احدها ان الفناء موجود وثانيها انه
مناف لما سواه من الموجودات وثالثها انه تفنى به الموجودات جعل ابطال
كل منها وجها على حدة اما ابطال ان الفناء موجود فلانه لو كان موجودا
وقد كان معدوما قبل والا لم يكن ما فرضناه فانيا موجودا اصلا فقد
امتنع لذاته فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان او الوجوب ولا
لمقتضي الوجود واما بسبب وجود ضده وح يلزم التسلسل والى هذا اشار بقوله و
ولاستلزام انقلاب الحقايق او التسلسل واما ابطال انه مناف لما سواه فلانه ان كان
قائما بذاته كان جوهرا فلا يكون ضدا قايما بغيره فلا بد ان يكون قايما
بالجوهر ابتداء او بواسطة فلا يكون على هذا التقدير ايضا للجوهر فلا يكون
على هذا التقدير منافيا للجوهر والى هذا المعنى اشار بقوله لانه ان قام بذاته لم يكن
ضدا وكذا ان قام بالجوهر واما ابطال انه يفنى به الموجودات فلان اعدامه
الموجود ليس اولى من اعدام ذلك الموجود اياه اعني منعه من الدخول في الوجود
بل ابقاء هذا اولى من ذلك لما اشتهر من ان الدفع اسهل من الرفع واما
بقاء لا في محل فيستلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين واثباته

في محل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة وذهب طايفة الى
ان الجوهر باق ببقاء قايم بذاته فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر والمص ابطل
هذا المذهب وقال في ابطال اثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح
او اجتماع النقيضين وذلك لان البقاء لا في محل اما ان يكون جوهرا
او عرضا فان كان الاول يلزم الترجيح بلا مرجح لانه لا يمكن ان يكون
كل من الجوهرين اعني الجوهر الذي هو باق بالبقاء والجوهر الذي هو البقاء
شرطا للاخر لاستحالة الدور فيكون احدهما شرطا للاخر من غير عكس فيلزم
الترجيح بلا مرجح لانه لم يكن جعل احدهما شرطا للاخر اولى من العكس وان كان
الثاني يلزم اجتماع النقيضين لانه باعتبار ان يكون قايما بذاته لا يكون
في محل وباعتبار كونه عرضا يكون في محل فيلزم اجتماع النقيضين وذهب
جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قايم به فاذا اراد الله تع اعدام
الجوهر لم يوجد البقاء فانتفى الجوهر فابطل المص ذلك المذهب بان حصول البقاء
في المحل يستلزم توقف شيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة وذلك لان حصول
البقاء في المحل متوقف على حصول المحل في الزمان الثاني لحصوله في الزمان
الثاني بنفس البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه ابتداء او معلول البقاء فيلزم
توقف الشيء على نفسه بواسطة ووجوب ايفاء الوعد والحكمة تقتضي وجوب
البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين محمد عم مع امكانه ولا يجب اعادة
فواضل المكلف اختلفوا في المعاد فالمسلمون على المعاد الجسماني وذهب
طايفة من المحققين الى ان المعاد النفساني والمراد به وجود الروح بعد موت
البدن وظاهر يمكن اثباته بالبراهين العقلية واما المعاد الجسماني فلا مجال
للبرهان على اثباته ونفيه ولكن يجب ان نعتقد على الوجه الذي ذكره الا

الانبياء لانهم صادقون وذهبت طايفة الى نفيهما واحتج المص على وجود المعاد
بوجهين الاول ان الله وعد المكلف بالثواب على الطاعة وبالعقاب على المعصية
بعد الموت فيجب العود ايفاء للوعد والوعيد والثاني ان الله تعالى كلفه بالا
بالاوامر والنواهي فيجب ان يحصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب
البعث بمقتضى الحكمة والا لكان ظالما تعالى عما يقولون علوا كبيرا وهذا البيان
مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وان العدل واجب على الله تع كما هو
مذهب المص والحق ان المعاد الجسماني والروحاني كلاهما واقع اما الروحاني
فلما تبين من ان النفس تبقى بعد البدن ولهذا الشقاوة وقد جاء في القرآن
مثل قوله تع ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون
فرحين وقوله تع يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية واما
المعاد الجسماني فلا يستقل العقل باثباته ولكن قد ورد في القرآن آيات دالة على
اثباته بحيث لا يقبل التاويل منها قوله تع قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها
الذي انشاها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون
من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين
على ان نسوي بنانه ائذا كنا عظاما نخرة وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا كلما
نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها على ان نسوي بنانه ائذا كنا عظاما نخرة
يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وانظر الى العظام كيف
ننشزها ثم نكسوها لحما افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك مما لا يحصى
فالمعاد الجسماني من ضروريات دين محمد عم لانه امر ممكن اخبر به الصادق
فيجب التصديق والايمان واما قلنا انه ممكن لان المراد به جمع الاجزاء المتفرقة
وهو ممكن بالضرورة قوله ولا يجب اعادة فواضل المكلف اشارة الى جواب شبهة

تقريرها ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا بحيث صار جزء بدنه
الماكول جزء بدن الاكل فهذا الجزء اما ان لا يعاد اصلا وهو المط او يعاد في
كل واحد منهما وهو مح لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في ان واحد في شخصين
متقابلين او يعاد في احدهما وحده فلا يكون الاخر معادا بعينه وهذا مع افضائه
الي الترجيح بلا مرجح يثبت مقصودنا وهو انه لا يمكن اعادة جميع الابدان
باعيانها كما زعمتم تقرير الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية
من اول العمر الي آخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق وهذا الجزء فضل في الانسان الا
الاكل فلا يجب اعادته فيه وهذا معنى قول المص ولا يجب اعادة فواضل المكلف ثم
ان كان من الاجزاء الاصلية للماكول اعيد فيه والا فلا وعدم انخراق الافلاك
وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحتراق وتولد البدن من غير التولد
وتناهي القوي الجسمانية استبعادات احتج المنكرون للمعاد على امتناع حشر
الاجساد بانه لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان يكون عود الروح في عالم العناصر
وهو التناسخ او في عالم الافلاك وهو يوجب انخراق الافلاك وهو محال وايضا
يلزم تولد ذلك عند البعث وهو ممتنع وعلى امتناع وجود الجنة بانه لا يمكن حصولها
في عالم العناصر ولا في عالم الافلاك لانها لا يسعها القول تم وصف عرضها كعرض
السماء والارض فبالضرورة يكون فوق الافلاك اعني خارجها وذلك مح لانه
الفلك المحيط بجميع الافلاك محدد للجهات وبه ينتهي عالم الجسمانيات وعلى امتناع
تابيد الثواب والعقاب بانه يلزم دوام الحيوة مع الاحتراق وعدم تناهي القوى
الجسماني لان وصول الثواب دائما ووصول العقاب بالنسبة الى البعض يوجب
التحركات الغير المتناهية واجاب المص عن هذه الوجوه بانها استبعادات
ولا امتناع في شيء مما ذكر فان الافلاك حادثة كما ذكر فيكون عدمها جايزا

جايزا على ان عود الروح الي البدن في عالم العناصر لا يوجب التناسخ وحصول
الحيز فوق الافلاك جايز وما ذكر من حديث المحدد فهو مسلمة فلسفية لا نسلمها ودوام
حيوة مع دوام الاحراق ممكن كما في حق آدم عم والقوى الجسمانية فلا تتناهى انفعالا لا اثرا
وكذا فعلها ويستحق الثواب وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال
والمدح وهو قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع قصد الرفعة فيه بفعل الواجب وا
والمندوب وفعل ضد القبيح وهو الترك على مذهب من يثبت للترك ضدا او
والاخلال به اي بالقبيح بشرط فعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه يعني يشترط
في استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعل الواجب ان يفعل الواجب لوجوبه او لوجه
وجوبه والمندوب كذلك فيشترط في استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعله
ان يفعله لندبه او لوجه ندبه والضد لانه ترك القبيح اي انما يستحق فاعل ضد
القبيح الثواب اذا فعله لانه ترك قبيح والاخلال بالقبيح لانه اخلال به فانه اذا
فعل لانه اخلال بالقبيح يستحق الثواب والمدح فانه لو فعل الواجب او المندوب
لا لما ذكرنا لم يستحق مدحا ولا ثوابا بهما وكذا لو ترك القبيح او اخل به لغرض آخر
من لذة او غيرها لم يستحق المدح والثواب وانما استحق المدح والثواب بفعل
الطاعة لان الطاعة مشقة الزمها الله تعالى المكلف وظاهر ان المشقة من غير
عوض ظلم وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم والعوض لا يكون الا نفعا ولا يجوز الا
الابتداء به اذ لو امكن ابتداء به كان التكليف عبثا وكذا يستحق العقاب وهو
الضرر المستحق المقارن للاهانة والذم وهو قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع قصد
بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف وذلك لان المكلف اذا علم
ان المعصية يستحق بها العقاب فانه يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها
واللطف على الله تعالى واجب ولدلالة السمع من القرآن والاحاديث على ان

فعل القبيح والاخلال بالواجب سبب لاستحقاق العقاب ولما كان لسائل ان يقول
لو كان الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سببا
لاستحقاق المدح لكان المكلف اذا اخل بالواجب وبالقبيح كان مستحقا للمدح
والذم في حالة وهو ممتنع اجاب بقوله ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين با
باعتبارين استحقاق المدح باعتبار الاخلال بالقبيح واستحقاق الذم با
باعتبار الاخلال بالقبيح واستحقاق الذم باعتبار الاخلال بالواجب والتكاليف
الشاقة في شكر المنعم قبيح ذهب ابو القاسم البلخي الى ان ايجاب هذه التكاليف
وقع شكرا للمنعم على النعم التي انعم بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا فبين المصنف بطلانه
بان ايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح عند العقلاء اذ يقبح عقلا ان ينعم الانسان
على غيره نعمة ثم يكلفه ويوجب عليه شكره على نعمة من غير ان يصل اليه ثواب
والقبيح لا يصدر من الله تعالى فتعين ان يكون ايجاب التكاليف لاستحقاق
الثواب ولقضاء العقل به مع الجهل دليل آخر على بطلان هذا المذهب تقريره
ان العقل يقتضي وجوب شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف الشرعية وقضاء العقل
بوجوب الشكر مع الجهل بالتكاليف يوجب الحكم بان التكاليف ليست شكرا ويشترط
في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به الواجب او المندوب او الاخلال به
اي بالقبيح شاقا اذ المقتضي لاستحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتفت انتفى
الثواب ولا يشترط في استحقاق الثواب بفعل الطاعة رفع الندم على فعل الطاعة
فان الطاعة حال صدورها عن الفاعل يمتنع الندم عليها فلا يلتفت الى شرط
تقدم مع انها سبب لاستحقاق الثواب ثم رفع الندم شرط في بقاء استحقاق
الثواب ولكذا لا يشترط في استحقاق الثواب ايقاع النفع الفاعل انما فعل
الفعل المكلف به للوجه اي لانه او فعله لوجه الوجوب او للوجوب او لوجه

او لوجه الندب او للندب ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة
للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما ذهب المعتزلة الى ان الثواب يجب
ان يقترن بالتعظيم والعقاب يجب ان يقترن بالاهانة واختاره المصنف
واحتج عليه بانا نعلم بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق المكلف فانه يستحق
التعظيم والاجلال وكذلك من فعل الفعل القبيح يستحق الاهانة والاستخفاف
ويجب دوامهما ذهب المعتزلة الى انه يجب دوام ثواب اهل النعيم وعقاب اهل
الجحيم واختاره المصنف واحتج عليه بوجوه الاول ان دوام الثواب على الطاعة
وكذا دوام العقاب على المعصية يبعث المكلف على فعل الطاعة ويزجر عن المعصية
فيكون لطفا واللطف واجب واليه اشار بقوله لاشتماله على اللطف الثاني
ان المدح والذم دائمان اذ لا وقت الا ويحسن فيه مدح المطيع وذم العاصي
وهما معلولان للطاعة والمعصية فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام
احد المعلولين يستلزم دوام المعلول الآخر واليه اشار بقوله ولدوام المدح
والذم الثالث ان الثواب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه الالم بانقطاعه
والعقاب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه فلم يكن ا
الثواب والعقاب خالصين عن شوب لكن يجب خلوصهما لما سيأتي فثبت
بهذا البحث والحكم كذا اشار بقوله ولحصول نقيضهما لولاه اي يلزم بانقطاع
الثواب الذي هو النفع حصول ضده الالم الذي هو نقيضه وبانقطاع العقاب
الذي هو الضرر حصول نفع السرور الذي هو نقيضه ويجب خلوصهما اي
الثواب والعقاب عن الشوائب اما الثواب فلانه لو لم يكن خالصا لكان انقص
حالا من العوض والتفضل اذا كانا خالصين وانه غير جائز واليه اشار
بقوله والا لكان الثواب انقص حالا من العوض والتفضل على تقدير حصول

اى حصول الخلوص منهما اي في العوض والتفضل واما العقاب فلانه ادخل في
باب الزجر من الثواب فيجب خلوصه بالطريق الاولى والى هذا اشار بقوله و
هو ادخل في باب الزجر ولما كان لسايل ان يقول ان الثواب لا يخلص
عن الشوب لان اهل الجنة درجاتهم متفاوتة فمن كان ادنى مرتبة يكون مغتما
اذا شاهد من هو اعظم درجة ولانه يجب على اهل الجنة الشكر على نعم الله تعالى ويجب
عليهم الاخلال بالقبايح وكل ذلك مشقة فلا يكون الثواب خالصا من الشوب
وايضا فان اهل النار يتركون القبايح فيجب ان يثابوا بتركها فلا يكون عقابهم خالصا
عن شوب من الثواب اجاب عنه فقال وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الا
الازيد من مرتبته فلا يكون مغتما عند شاهد من هو اعظم درجة منه ويبلغ سرورهم
بالشكر الى حد انتفاء المشقة وعقابهم بالثواب ينفي عنهم مشقة ترك القبايح
واهل النار يلجؤن الى ترك القبايح ولا يثابون به فيكون عقابهم خالصا عن
الشوب ويجوز توقف الثواب على شرط والا لاثيب العارف بالله تعالى خاصة ذهب
جماعة من المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف على شرط واختاره المصـ و
واحتج عليه بانه لو لم يجز توقف الثواب لكان العارف بالله تعالى وحده من غير
ان يصدق النبي في رسالته مثابا والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان العارف
بالله تعالى وحده من غير ان يصدق النبي عم له معرفة مستقلة فلو لم يجز توقف الثواب
على شرط لوجب ان يثاب بالمعرفة المستقلة وان لم يصدق النبي عم والاحباط
باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ذهب جماعة
من المعتزلة الى الاحباط والتكفير على معنى ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بالمعصية
المتاخرة ويكفر ذنوبه المتقدم بطاعته المتاخرة ونفاه المحققون واختاره
المصـ واحتج عليه بوجهين بانه ظلم لان من اطاع اساء وكان اساءته اكثر

الاكثر يكون بمنزلة من لم يحسن ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايفاء
بوعده واجب ثم القايلون بالاحباط والتكفير اختلفوا فقال ابو علي ان المتاخر
يسقط المتقدم ويبقى هو على حاله وقال ابو هاشم ينتفي الاقل بالاكثر وينتفي
من الاكثر بالاقل من مساويه ويبقى الزايد مستحقا وان تساويا صارا كان لم يكونا
وهذا هو الموازنة والمصـ اراد ابطال مذهب ابو هاشم فقال ولعدم الاولوية
اذا كان الاخر ضعيفا وحصول المتنافيين مع التساوي تقريره انا لو فرضنا
انه استحق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فاسقاط
احدى الخمستين من العقاب دون الاخرى ليس اولى من العكس واما ان يسقطا
معا وهو خلاف مذهبه او لا يسقط شي منهما وهو المط ولو فرضنا انه استحق خمسة
اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان تقدم اسقاط احدهما على الاخر
لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة صيرورة المغلوب والمعدوم غالبا ومؤثرا
وان تقارنا لزم وجودهما معا لان علة عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدما
دفعة وجدا دفعة لان العلة موجودة حال حدوث المعلول فهما موجودان
حال كونهما معدومين فيلزم الجمع بين النقيضين واجيب بان كل واحد
من العملين يؤثر في الاستحقاق الناشي عن الاخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين
بقية رجحانه فليس لكاسر والمنكسر واحد كما يجدا في المزاج ايضا ولكن انه ليس
ههنا تاثير وتاثر بل احباط الطاعة واستحقاق الثواب بانه تعالى لا يثبت
عليها وبترك التوبة على المعصية بعد بهاوح يجوز الجواب عن الصورة الاولى
ايضا فان اسقاط احدى الخمستين وان لم يكن اولى من الاخرى لكن المختار
ترجيح ايهما شاء على ما هو من امثلة الهارب والجايع وغيرهما والكافر مخلد و
عذاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاق الثواب بايمانه ولقبحه عند

عند العقلاء اتفق المسلمون على ان عذاب الكفار المعاندين دائم لا ينقطع و
والكافر المبالغ في الاجتهاد الذي لم يصل الى الحق زعم الجاحظ والعنبري انه
معذور لقوله تع وما جعل عليكم في الدين من حرج ولان تعذيبه مع بذله الجهد
والطاقة من غير تقصير قبيح وذهب الباقون الى انه غير معذور وادعوا
الاجماع عليه بان المبالغ في الاجتهاد اما ان يصير واصلا الى الحق او
يبقى ناظرا وكلاهما ناج ويمتنع ان يؤدي الاجتهاد الى الكفر فالكافر اما
معاند للكفر واما جاهل جهلا مركبا وكلاهما مقصر في الاجتهاد ولذلك
حكموا بوقوع في العذاب وقوله تع وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب
للمجتهدين لا للخارجين من الدين واما ان عذاب صاحب الكبيرة
هل هو منقطع فذهب اهل السنة والامامية من الشيعة وطائفة من المعتزلة
الى انه ينقطع واختاره المص واحتج عليه بان صاحب الكبيرة يستحق ا
الثواب بايمانه لقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان الايمان اعظم
اعمال الخير فان استحق العقاب بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب
وهو باطل بالاتفاق او بالعكس وهو المط وبانه لو لم ينقطع عذابه يلزم انه
اذا عبد الله تعالى مدة عمره ثم عمل كبيرة في آخر عمره اي لا ينقطع عذابه وهو
قبيح عقلا والسمع اما متأول ودوام العقاب مختص بالكافر واستمسكنا الى
تمسك المعتزلة بها في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل قوله تع ومن
يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم خالدا ومن يتعد حدود الله يدخله نارا خالدا متأوله اما بتخصيص العمومات
بالكفار او بحمل الخلود على المكث الطويل واما قولهم ان الثواب والعقاب ينبغي
ان تكونا دائمين فان اريد بدوام العقاب دوام عقاب الكفار فسلم

فسلم والا فممنوع والعفو واقع لانه حقه تع فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه
بخلاف اسقاطه ولانه احسان وللسمع اتفقت الامة على ان الله تع يعفو عن الصغائر
مطلق وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا واختلفوا في
جواز العفو عن الكبائر بعد التوبة فذهب جماعة من المعتزلة الى انه جائز عقلا
غير جائز سمعا وذهب الباقون الى وقوعه بان العقاب حق لله تع فجاز له اسقاط
حقه وبان العقاب ضرر على الله تع في تركه وكل ما كان كذلك فاسقاطه فكل
ما هو حسن فهو واقع ولان العفو احسان والاحسان على الله تع واجب و
وعلى وقوعه سمعا بالدلائل السمعية مثل قوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما
ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تع وقل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم
لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا الى غير ذلك من النصوص فان
فان قيل يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغيرة وعن الكبائر بعد التوبة
قلنا هذا مع كونه عدولا عن الظاهر من غير دليل ومخالفا لاقاويل من يعتد به من
المفسرين بالوضع ورده تماما لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تع ان الله لا يغفر
ان يشرك به الآية فان المغفرة بالتوبة تعم الشرك وما دونه فلا يصح التوبة
التفرقة بينهما بان ما دونه وكذا يصح يعم كل احد من العصاة فلو يلائم التعليق عن
بناء المفيد للبعضية على ان في تخصيصها اخلالا بالمقصود اعني تهويل
شان الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه ولا
والاجماع على الشفاعة فقيل لزيادة المنافع وسطل منا في حق اي اتفق
المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله تع عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا
وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا فذهب المعتزلة الى انها عبارة عن طلب زيادة
المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب وابطله المص بان الشفاعة لو كانت

لو كانت لطلب زيادة المنافع للمؤمنين لكنا شافعين للنبي عم لانا نطلب
زيادة المنافع وهو مستحق للثواب وانه باطل لان الشفيع اعلى مرتبة من
المشفوع له ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب اشارة الى الجواب دليل المعتزلة تقريره
انه تعالى قال ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى انه تعالى قبول الشفاعة
عن الظالمين فلا يكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة تقرير الجواب انه نفي
نفي الشفيع الذي يطاع ونفي شفيع خاص لا يستلزم نفي الشفيع مطلقا وبا
لسمعيات متأولة بالكفار اشارة الى الجواب استدلالهم عن قوله تعالى وما للظالمين
من انصار وقوله تعالى يوم لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله تعالى وما تنفعهم شفا
عة الشافعين تقرير الجواب ان هذه الآيات متأولة بتخصيصها بالكفار
جمعا بين الادلة على انا لا نم العموم في الازمان والاحوال وان سوق الكلام
لعموم السلب لا لسلب العموم وايضا الظالم على الاطلاق هو الكافر ونفي النصرة
لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على خضوع والنصرة تنبئ عن مدافعة ومغالبة
وقيل في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيهما وسوقنا له عم
لقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي ذهب طائفة بالنسبة الى العصاة
في اسقاط المضار عنهم والحق عند المص صدق الشفاعة فيهما اي في زيادة
المنافع وفي اسقاط المضار اذ يقال تشفع فلان لفلان اذا طلب له
زيادة منافع واسقاط مضار اقول وجه دفع وجه الابطال المذكور
اعني لزوم كوننا شافعين للنبي عم ويمكن الجواب عنهما باعتبار زيادة قيد
فيهما اعني كون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له ثم بين ثبوت الشفاعة بالمعنى
الثاني للنبي عم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي والتوبة وهي الندم
على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال والتحقيق ان ذكر العزم

العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز اذ النادم على المعصية
لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم البتة على تقدير الحضور والاقتدار واجب لكونها
الضرر الذي هو العقاب والخوف منه ودفع الضرر واجب فما دفع به الضرر
ايضا يكون واجبا ولوجوب الندم على كل قبيح او اخلال بواجب هذا
عند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين واما الاشاعرة فوجوبها
بالسمع لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك
ويندم على القبيح لقبحه والا انتفت التوبة فان من ندم على المعصية لاضـ
رارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله او لغرض لا يكون تائبا وخوف ا
لنار ان كانت الغاية فكذلك يعني ان كان الندم على المعصية لخوف
النار لا يكون ذلك توبة كما اذا ندم عليها لاضرارها بالبدن لما ذكرنا
ان الندم لقبح المعصية لا لغرض اخر الاخلال بالواجب فالندم عليه انما يكون
توبة اذا كان لانه اخلال بالواجب واما اذا كان الندم عليه لخوف المرض
او النقصان مال او عرض او لخوف النار لم يكن توبة فلا يصح من البعض
اي اذا ثبت ان الندم على فعل القبيح او الاخلال بالواجب انما يكون توبة
اذا كان الندم لانه قبيح او اخلال يلزم ان لا يصح التوبة من قبيح دون
قبيح لظهور انه لم يندم على القبيح لقبحه بل لامر اخر يوجد في بعض دون
بعض وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الجبائي الى صحة
التوبة من قبيح دون قبيح واحتج عليه بان الندم على قبيح دون قبيح
يصح كما ان الاتيان بواجب دون واجب يصح وذلك كما يجب عليه ترك
القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من اشتراك
القبائح في القبح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك

الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب ورده المص
بقوله ولا يتم القياس على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان
ترك القبيح لكونه منفيا لا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان
بالواجب لكونه اثباتا يحصل باتيان واجب دون واجب اقول فيه نظر
لان الكلام في الواجبات التي صدر من الشارع الامر بكل واحد منها على حدة
كالصلوة والصوم والزكوة مثلا لا في افراد واجب امر الشارع بالاتيان
بواحد منها لا على التعيين كما يتعلق رقبة اي رقبة كانت وظاهر ان الامتثال
لا يحصل باتيان واحد منها بل باتيان الجميع كما في ترك القبيح من غير فرق
ولو اعتقد فيه الحسن لصحت التوبة اي لو اعتقد في بعض القبائح الحسن صح
توبته عن قبيح اعتقد قبحه دون قبيح اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة وهو الندم
على القبيح لقبحه وكذا المستحقر اي اذا استحقر التائب احد الفعلين واستعظم
الاخر من حيث القبح حتى اعتقد لحقارته وجوده بالنسبة الى العظيم كالعدم و
وتاب عن العظيم دون الحقير صحت توبته لانه تاب عنه لقبحه كمن قتل ولدا لغيره
وكسر قلما له فتاب عن قتل الولد دون كسر القلم صح توبته والتحقيق ان ترجح
الداعي على الندم عن البعض يستدعي الى الندم عن البعض خاصة دون
البعض الاخر لا ينافي ترجيح الداعي بالنسبة اليه وان اشترك الداعي في الندم
على القبيح ولا يلزم من ذلك ان الندم على البعض الذي يحقق بها الترجيح له
لا لقبحه اذ لا يخرج الداعي بهذا الترجيح عن الاشتراك في كونه داعيا الى
الندم على القبيح لقبحه وهذا كما في الداعي الى الفعل فان الافعال تقع بحسب
الدواعي فاذا كان داعي بعض الافعال راجحا على داعية بعضها واختص
الفعل الذي يكون داعيه راجحا بالوقوع وان اشترك مع غيره في الدواعي

في الدواعي اقول لا يخفى على المتامل ان محصل ما ذكر من التحقيق عدم التفرقة
بين ترك القبيح والاتيان بالواجب كما ذكر ابو علي فاخره كلامه يخالف اوله
ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم فلا يصح الندم عن بعض دون
بعض وبه يتاول كلام امير المؤمنين علي واولاده رضوان الله عليهم اجمعين
وهو ان التوبة لا تصح عن بعض دون بعض ولا يلزم الحكم ببقاء الكفر على
التائب المقيم على صغيرة والذنب ان كان في حق الله من فعل قبيح كفى فيه الندم
والعزم كما في ذنب الفار من الزحف وقد يفتقر الى امر زائد كتسليم النفس
للحد في الشرب وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقائه وقضائه فمنها
يعني منه ما يبقى ويحتاج الى الاداء كالزكوة فانه اذا اخل في اخراجها فالذنب
باق الى ان يؤدي ومنه ما يجب قضاؤه فاذا قضي سقط كالصلوة والصوم
ومنه لا يبقى ولا يقضي بل يسقط عنه بمجرد الندم والعزم كما اذا ترك صلوة العيد
او صلوة الجنازة وان كان الذنب في حق آدمي استتبع ايصاله الى صاحب
الحق ان كان ظلما ان امكن الايصال لبقاء صاحب الحق او وارثه والايصال
انما يكون برد المال او تسليم البدن او المنفعة او حط الجانب للاقتصاص
او العزم عليه مع التعذر اي ان تعذر الايصال بان لا يبقى صاحب الحق
ولا وارثه استتبع الارشاد ان كان الذنب اضلالا وليس ذلك الذي
ذكرنا من تسليم النفس واداء الواجب وقضائه وايصال الحق الى صاحبه او
العزم عليه وذلك غير ذلك جزءا من التوبة بل واجبا اخر ضايع عن التوبة
فلذلك لا يمتنع سقوط العقاب بالتوبة قال امام الحرمين ان اتى بالندم من غير
تسليم نفسه للقصاص صحت توبته في حق الله لو كان منعه القصاص من مستحقه
معصية مجددة تستدعي توبة اخرى ولا يقدح في التوبة عن القتل وتجب الاعتذار

على العقاب مع بلوغه اي اذا كانت الذنب الذي يتعلق بحق الآدمي هو
الاغتياب فوجب على المغتاب الاعتذار ممن اغتابه ان بلغ الاغتياب اليه لانه اذى
اوصل اليه بما من الغم بسبب الاغتياب فوجب عليه الاعتذار عنه ولا يلزمه
تفصيل ما اغتابه به الا اذا بلغه على وجه التفصيل وان لم يبلغ عليه لا يلزمه الا
الاعتذار لانه لم يصل اليه سبب الاغتياب لكن يجب في كلا القسمين التوبة
لانه خالف نهيه حيث قال ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا
فكرهتموه وفي ايجاب التفصيل بعد الذكر اشكال ذهب المعتزلة الى انه يجب على
التائب الندم على التفصيل ان كان يعلم القبائح مفصلا وان علم بعضها
مفصلا وبعضها مجملا وجب عليه التفصيل فيما علم مفصلا وقال المصنف فيه اشكال
لان الاجزاء الحاصل بالندم على كل قبيح صدر منه وان لم يذكره مفصلا وفي وجوب
التجديد اشكال قال بعض المعتزلة اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها
وجب عليه تجديد التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم عليها كان مشتهيا وراضيا
ابطالا للندم ورجوع الى الاصرار وقال المصنف فيه اشكال لانا لا نسلم انه لو لم يندم
عليها اذا ذكرها كان مشتهيا لها اذ يجوز ان يعرض صفحا اي عنها غير نادم عليها
ولا مشتهيا لها ولا مبتهج وكذا المعلول مع العلة اي فيه ايضا اشكال فانه اذا
صدر العلة عن المكلف وجب الندم على العلة مع المعلول كما اذا رمى فاصاب
فان الرمي علة والاصابة معلول له فيجب الندم على الرمي والاصابة جميعا
وفيه اشكال لان الاجزاء الحاصل بالندم على الرمي وكذا وجوب سقوط العقاب
بها ايضا اشكال ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ان يسقط العقاب بالتوبة
حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم واحتجوا بان العاصي قد بذل وسعه في التلافي
فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه يسقط ذنبه بالضرورة

يسقط ذنبه بالضرورة واعترض بان من اساء الى غيره وهتك حرمته ثم جاء
معتذرا لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل الخيار الى المظلوم ان شاء صفح وان
شاء جازاه بالعقاب يسقط بها يكثر ثوابها اختلفوا في سقوط التوبة فعند بعض ا
المعتزلة بكثرة التوبة وعند اكثرهم بنفس التوبة واختاره المص واحتج عليه بانه
لو كان بكثرة الثواب لما وقعت محبطة بدون الثواب لكنها قد يقع والى هذا ا
اشار بقوله لانها يقع محبطة ولما انتفى فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة
المتاخرة عنها في اسقاط عقابها كسائر الطاعات التي يسقط العقوبات بكثرة
ثوابها واللازم باطل للقطع بان من تاب عن المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط
بتوبته عقاب الشرب والى هذا اشار بقوله فلولاه لانتفى الفرق بين التقديم والتا
ولما اختص التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان نسبة
كثرة الثواب الى الكل على السواء والى هذا اشار بقوله والاختصاص اي لولاه
لانتفى الاختصاص واحتج الآخرون بانه لو كان بنفس التوبة لسقط بتوبة ا
العاصي عند معاينة النار واشار المص الى جوابه بقوله ولا يقبل في الآخرة
لانتفاء الشرط فان ندم العاصي عند المعاينة ليس لقبحها وعذاب القبر واقع
لامكانه وتواتر السمع بوقوعه عذاب القبر للكافر والفاسق مما اتفق عليه
سلف الامة قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الاكثر بعده وانكره ضرار بن عمرو وبشر
المريسي واكثر المتاخرين من المعتزلة والمثبتين انه امر ممكن اخبر به الصادق
اما امكانه فظ واما اخبار الصادق به فلقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف في هذه
الاية عذاب القيامة على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء فعلم
انه غيره وقبل قيام الساعة هو في القبر وكقوله تعالى حكاية ربنا امتنا اثنتين وا

خير

عذاب القبر

واحييتنا اثنتين واحدى الحيوتين ليست الا في القبر ومن قال بالاحياء فيه قال
بالعذاب ايضا وللاحاديث المتواترة المعنى كقوله عم القبر روضة من رياض الجنة
او حفرة من حفر النيران وكما روي انه مر بقبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان
عن كبير بل لان احدهما كان لا يستنزه من البول واما الثاني فكان يمشي
بالنميمة وكقوله عم استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وكقوله في
سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلف لها اضلاعه الى غير ذلك
من الاحاديث الصحاح احتج المنكرون بقوله تع لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى
ولو احيوا في القبر لذاقوا موتتين الجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة في الجنة
وضمير فيها للجنة اي لا يذوق اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع
نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الاية على انتفاء موتة اخرى بعد المسألة
وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تاكيد لعدم موتهم في الجنة على
سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في
الجنة الموت لكن لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها قالوا انما يمكن العمل
بالظواهر التي تمسكتم بها اذا لم يكن مخالفة للمعقول فاما على تقدير مخالفتها اياه
وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه احتجاج بها ودليل مخالفتها اياه انا نرى
شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان تذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا مسألة
والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة وابلغ منه من اكل السباع والطيور
وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق فصار رمادا او ذري
في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم احياءه عدم احيائه
ومسألته وعذابه ضرورة وقد تحير الاصحاب في التفصي عن هذا فقال الصالحي
واتباعه في صورة المصلوب لا بعد في الاحياء والمسألة مع عدم المشاهدة

المشاهدة في صاحب السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حياته وكما في رؤية النبي جبرائيل
عليهما السلام وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عليهم واما الصورتان الاخيرتان
فان التمسك بهما مبني على اشتراط البنية في الحيوة وهو ممنوع عندنا فلا بعد في ان
يعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق
العادة غير ممتنعة في مقدوراته تع وسائر السمعيات من الميزان والصراط والكتب
والحساب وتطاير الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها فايضا نطق بها الكتاب والسنة
وانعقد عليها اجماع الامة فيجب التصديق بها اما الميزان فقد قال الله تع و
نضع الموازين القسط ليوم القيامة وقال فاما من ثقلت موازينه فهو في
عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وذهب كثير من المفسرين
الى انه ميزان له كفتان ولسان وساقين عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في
الحديث تفسيره بذلك وانكره المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن
وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء ولذا ذكر
بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر
والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات
العقل واجيب بانه توزن صحائف الاعمال وقيل بل يجعل الحسنات اجساما نورانية
والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان
وانما الميزان الكبير واحد لاظهار الجلالة العظمى وعظم المقام واما الصراط
فقد ورد في الحديث الصحيح انه جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والاخرون
وهو ادق من الشعر واحد من السيف وان يكون المرور عليه هو
المراد بورود كل احد النار على ما قال تع وان منكم الا واردها وانكره القاضي
عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن الخطور عليه ولو امكن ففيه

فيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة قالوا المراد به طريق الجنة
المشار اليه بقوله تع سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله فاهد
وهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة
والزكوة ونحوها وقيل الاعمال الردية التي يسأل عنها ويؤاخذ بها كلها عسر
عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب ان امكان العبور ظاهر
كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله تع يسهل الطريق
على من اراد كما جاء في الحديث منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح
الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يخر
على وجهه واما الحساب فقد قال الله تع انه سريع الحساب وقال عم حاسبوا
انفسكم قبل ان تحاسبوا واما تطاير الكتب فقد قال الله تع واما من اوتي كتابه
بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال كل انسان الزمناه طائره في عنقه و
نخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان
الآن والمعارضات منها واتفق جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان
الآن خلافا لاكثر المعتزلة كابي هاشم والقاضي عبد الجبار وغيرهما حيث
زعموا انهما تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم عم وحواء
واسكانهما في الجنة ثم اخراجهما عنها بالاكل من الشجرة وكونهما عليهما من ورق
الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين
وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين و
والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها
الثاني الآيات الصريحة في ذلك كقوله تع ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة
المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت

اعدت للذين آمنوا بالله ورسله وازلفت الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت
للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة
في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر
فلا يعدل اليه بدون قرينة تمسك المنكرون بوجهين الاول ان خلقهما قبل
يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر الثاني انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله
تع كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما والنصوص الشاهدة
بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصهما من آية الهلاك جمعا بين الادلة
جمعا بين الادلة وبحمل الهلاك على غير الفناء على ما قيل ان المراد هالك كل شيء
انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فالهالك المعدوم وبان الدوام
المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث يبقيان على العدم
زمانا يعتد به كما في دوام المأكول فانه على التجدد والانقضاء قطعا وهذا
لا ينافي فناء لحظة الثالث انه تع قال في وصف الجنة عرضها السموات وال
والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الا
الاجسام واجيب بان المراد ان عرضها كعرض السموات والارض لامتناع
ان يكون عرضها عرضها بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام
عرض واحد بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والآخر معدوم و
للتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذا على
ذلك كما قال ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله والايمان في اللغة التصديق مطلقا
قال الله تع حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق فيما حدثناك
به وقال عم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث اي تصدق واما في
الشرع فهو عند الاشاعرة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا

فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص وقال
الكرامية هو كلمتا الشهادة وقال قوم انه اعمال الجوارح وذهب الخوارج
والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات باسرها فرضا كان او نفلا وذهب
الجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعة المفروضة من
الافعال والتروك دون النوافل وقال المحدثون وبعض السلف
كابن مجاهد انه تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان وقال
طائفة هو التصديق مع كلمتي الشهادة ويروى هذا عن ابي حنيفة رحمه الله
ولعل هذا هو مراد المصنف حيث قال تصديق بالقلب ولا يكفي الاول يعني
التصديق بالقلب وحده ليس ايمانا لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم اثبت للكفار الاستيقان اليقيني وهو التصديق القلبي فلو كان
الايمان هو التصديق القلبي لزم اجتماع الكفر والايمان ولا شك انهما
متقابلان ولا يكفي الثاني يعني الاقرار باللسان كقوله تعالى قالت الاعراب امنا
قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولقوله تعالى ومن الناس من يقول
امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين فقد اثبت في هاتين الايتين
التصديق اللساني ونفى الايمان فعلم ان الايمان ليس هو التصديق
اللساني فقط ولاشعار الايات الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك
كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن
بالايمان ومن تلك الايات الدالة على الختم والطبع على القلوب وكونها
في اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان منه ويؤيده دعاء
النبي عم اللهم ثبت قلبي على الايمان وقال اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله
لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه واذا ثبت فعل ا

ثبت فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق لان فعل القلب اما التصديق
واما المعرفة والثاني باطل لانه على ذلك التقدير يكون منقولا عن معناه اللغوي
وكان على الشارع ان يبين النقل بالتوقيف كما بين نقل الصلوة والزكوة و
امثالهما ولو نقل لاشتهر اشتهار نظائرها بل كان هو بذلك اولى لكن ا
الشارع لم يزد على ان قال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث كما نقلنا
عنه انفا والدليل على ان الاعمال خارجة عن الايمان انه جاء الايمان مقرونا
بالعمل الصالح معطوفا هو عليه في غير موضع من الكتاب امنوا وعملوا ا
الصالحات ومن يؤمن بالله ورسوله ويعمل والظاهر ان الشيء لا يعطف على
نفسه وايضا قد قرن الايمان بضد العمل الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال والظاهر ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده
ولا مع ضد جزئه والكفر عدم الايمان عما من شانه وهذا معنى عدم تصديق
النبي عم في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه عم في
شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي لشموله الكافر الخالي عن التصديق
والتكذيب والى هذا اشار بقوله لا مع الضد او بدونه يعني ان عدم الايمان
اعم من ان يكون مقارنا لضد الايمان وهو التكذيب او لا يكون مقارنا لضد
الايمان بان يخلو عن كلا الضدين واعتذار الامام الرازي بان من جملة
ما جاء به النبي عم ان تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه
في ذلك ضعيف لظهور المنع فان قيل من استخف بالشرع او الشارع او القى
المصحف في القاذورات او شد الزنار بالاختيار كافر اجماعا وان كان مصدقا
للنبي عم في جميع ما جاء به وحينئذ لا يكون حد الايمان مانعا ولا حد الكفر جامعا
وان جعلت ترك المامور به او ارتكاب المنهي عنه علامة التكذيب وعدم التصديق

لم يكن حقا الايمان جامعا للجزء ويحتمل الكفرة من الفساق عنه ولا صدا الكفر مانعا لدخوله فيه قلنا لو سلم اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك الامور التي هي كفر وفاقا فيجوز ان يجعل بعض محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم على من ارتكبه بوجود التكذيب معه وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر وتفاصيل ذلك الى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط من الدليل وتفاصيله في كتب الفروع والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع الايمان والنفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر والفاسق مؤمن لوجود حد المؤمن فيه خلافا للمعتزلة في مرتكب الكبيرة فانه عندهم لا مؤمن ولا كافر بل هو في منزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف وهو الحمل على الطاعة سواء كان بالقول او بالفعل الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر وهو المنع من فعل المعاصي قولا او فعلا واجب والامر بالمندوب مندوب وكذا النهي عن المكروه مندوب سمعا [اختلفوا] في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انه يجب بالشرع او يجب بالعقل فذهب الجبائي وابنه الى وجوبهما عقلا وذهبت الاشاعرة الى وجوبهما شرعا واختاره المصنف فقال انهما واجبان سمعا والدليل عليه الاجماع فان القائلين قائلان قائل بوجوبهما مطلقا وقائل بوجوبه باستنابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر والامر ظاهر في الوجوب والسنة كقوله عم لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو اخياركم فلا يستجاب على ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو دليل الوجوب والا اي وان لم يجبا شرعا بل واجبا عقلا لزم ما هو

ما هو خلاف الواقع او الاخلال بحكمة الله تعالى واللازم ظاهر الفساد بيان الملازمة انهما لو وجبا عقلا لوجبا على الله تعالى لان كل واجب عقلي فهو واجب على من حصل فيه وجه الوجوب ولو كانا واجبين عليه تعالى فان كان فاعلا لهما وجب وقوع المعروف وترك المنكر فيلزم خلاف الواقع وان كان تاركا لهما يلزم الاخلال بحكمة الله تعالى لانه تعالى امر بالواجب العقلي وشرطهما علم فاعلهما بالوجه اي شرط وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يكون فاعلهما بان يأمر به معروف وان ما ينهى عنه منكر وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الامر والمأمور والناهي والمنهي وتجويز التأثير اي الشرط الاخر ان يجوز في ظنه تأثير امره ونهيه وافضاؤهما الى المقصود فانه اذا لم يظن انهما يفضيان الى المقصود لا يجبان عليه والشرط الاخر انتفاء المفسدة اي ان يظن ان لا مفسدة لا بالنسبة اليه ولا بالنسبة الى بعض اخوانه اذ لو انتفى هذا الظن لا وجب عليه وينبغي ان لا يتجسس عن احوال الناس للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا الاية فانه يدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس في اظهارها واما السنة فقوله عم من يتبع عورة اخيه يتبع الله ومن يتبع الله عورته فضحه على رؤوس الاشهاد الاولين والاخرين وقوله عم من ابتلي بشيء من هذه القاذورات فليسترها بستر الله وايضا قد علم من سيرته عم انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها واعلم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الاخرين واناظن كل طائفة انه لم يقم به الاخر لم يأثم بتركه هذا اخر ما تيسر لنا من شرح تجريد الكلام

وليطلبه [illegible] على التوفيق للاتمام
[illegible] انه الطالبين وصلى [illegible]
[illegible] الدين انه خبير موفق ومعين
نعم [illegible] لنا نعم [illegible]